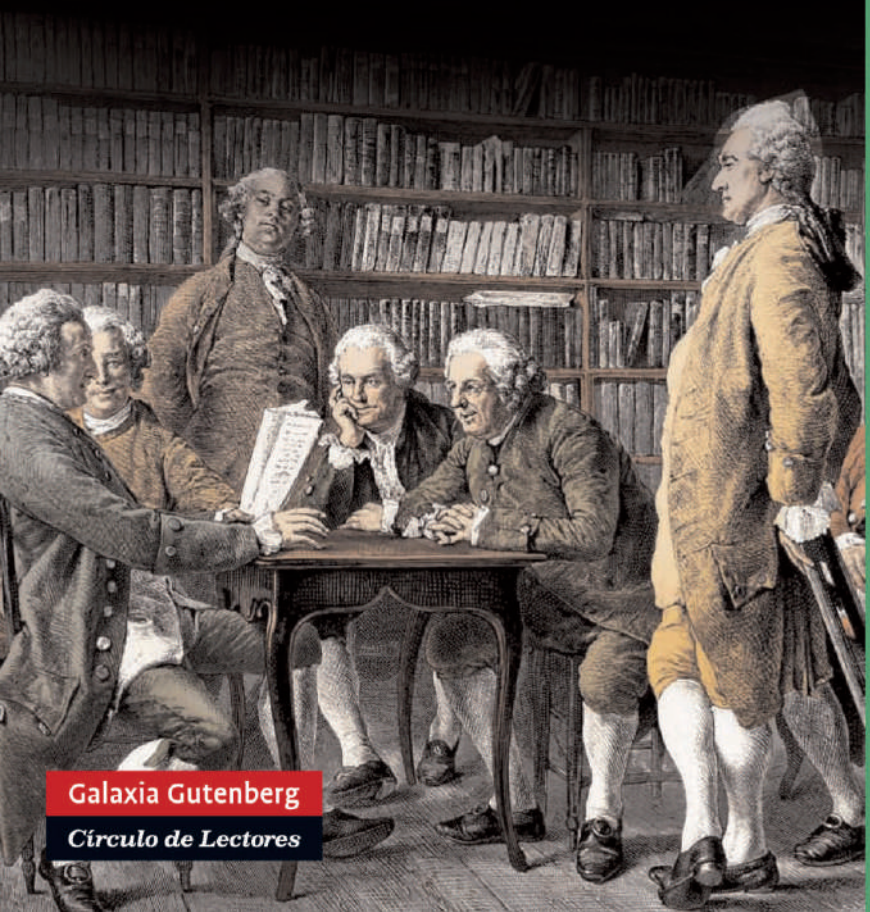
Wolf Lepenies

¿Qué es un intelectual europeo?

Los intelectuales y la política del espíritu en la historia europea



Galaxia Gutenberg
Círculo de Lectores

¿Qué es un intelectual europeo?

Wolf Lepenies

¿Qué es un intelectual europeo?

Los intelectuales y la política del espíritu en la historia europea

Cátedra Europea del Colegio de Francia
1991-1992

Edición a cargo de
Dominique Séglard

Traducción de
Sergio Pawlowsky

Galaxia Gutenberg
Círculo de Lectores

Prólogo

La cerradura no funciona. Pero con el tiempo el novato aprenderá a abrir la puerta con alguna artimaña. La estrecha sala está poblada de muebles viejos que han conservado el encanto de los años cincuenta. Aparentan ser tan frágiles que uno teme sentarse en el sillón del escritorio sobre el que reposa, abierto, el registro oficial de conferencias. Después de repasar los nombres célebres de sus predecesores y colegas conocidos, uno duda si estampar el suyo propio al final de la lista. En un rincón del cuarto hay un minúsculo lavabo, donde uno puede lavarse las manos y quitarse el polvo del traje. Después se acerca el ujier de sala, casi siempre ataviado con una simple chaqueta y una camisa con el cuello abierto, aunque por lo ceremonioso de sus modales se podría pensar que en su casa probablemente lleve frac. El ujier examina de una ojeada al conferenciante, da unos pasos, abre la puerta de la sala de conferencias y anuncia: «El señor profesor». Estamos en el Colegio de Francia.

Cuando Dominique Séglard me propuso publicar en Éditions du Seuil el ciclo de conferencias que pronuncié en 1992, fecha en que yo era titular de la Cátedra Europea del Colegio de Francia, me sentí a la vez asombrado y encantado. La sorpresa y la alegría dieron paso a un sentimiento de nostalgia. Mis pensamientos volvieron al 21 de febrero de 1992, cuando dicté, en el edificio de la plaza Marcellin-Berthelot, mi lección inaugural en presencia de importantes colegas franceses y ocupando el puesto de mi amigo Harald Weinrich, cuyo nombramiento al Colegio de Francia en 1989 había inaugurado la Cátedra Europea. Recordé aquella velada del 21 de febrero, cuando después de la conferencia mi mujer y yo fuimos a cenar con

Georges Canguilhem, su mujer y Pierre Bourdieu a la *brasserie* Balzar. Pierre Bourdieu era amigo mío y a Georges Canguilhem lo consideraba una especie de modelo para mí. Fue conmovedor ver cómo Pierre Bourdieu, de común nervioso y agitado, recuperó en presencia de Canguilhem toda su serenidad y se convirtió de nuevo en el chico que mira con respeto a un adulto al que admira. Esa noche, la gran tradición y la modernidad del saber francés cenaban a nuestra mesa.

Fundado en 1530 por Francisco I, a petición de Guillaume Budé, director de la Biblioteca Real, el Colegio de Francia forma parte de las grandes instituciones científicas europeas cuyo prestigio no ha cesado de crecer a lo largo de los siglos. Se ha dicho con razón que pocos hechos del Renacimiento francés influyeron tan duraderamente en el auge de la civilización como esa nueva institución, situada en el lugar de París en que antaño se alzaban los venerables colegios de Cambrai y Tréguier. Aquellos caserones, sin embargo, no siempre estuvieron a la altura del rango intelectual de sus visitantes ni de lo que éstos esperaban. Cuando Budé solicitó al rey que concediera también locales de prestigio a esta nueva institución cercana a la Sorbona, éste se negó: no le interesaban los edificios y su deseo era más bien edificar el nuevo colegio con los hombres que lo compondrían. Esta falta de locales acabará perpetuándose e incluso convirtiéndose en una especie de rasgo distintivo. Los franceses han recalcado con orgullo, en efecto, la precariedad del laboratorio de un Claude Bernard, en el que se habían llevado a cabo trabajos de primer orden prácticamente a cargo de un hombre solo, mientras que los alemanes reclamaban grandes institutos enteramente equipados y dotados de un copioso personal. También Jules Michelet, siempre tan entusiasta, estaba maravillado con el Colegio de Francia, encantado con ese lugar humilde y su pequeño patio oscuro.

Este carácter hace tiempo que ha desaparecido. Sucesivas reformas han transformado notablemente los edificios del Colegio de Francia. Los alemanes se quedaron impresionados al comprobar hasta qué punto se había implicado en ello el poder político. François Mitterrand veía en la modernización del Colegio de Francia una coronación de su política monumental, no siempre convincente, pero que dotaba a París de una singular nueva fisonomía sin dejar de seguir siendo grandiosa. Espero de todos modos que las costumbres propias del Colegio de Francia no sufran ningún cambio: son antiguas, y pese a que quienes las practican se burlan de ellas, al mismo tiempo las ejercen con gran ostentación. El miembro recién elegido no puede sustraerse al encanto de la ceremonia de recepción: en el círculo que forman los futuros colegas se trata, en efecto, de permanecer detrás de la única silla vacía que hay en la sala de reunión, escuchar la lectura del decreto de su propio nombramiento, realizada por el administrador en nombre del presidente de la República, y tomar asiento a invitación suya: «Señor, siéntese entre nosotros». Hay un gran contraste entre el equipo que compone la élite académica y la variedad democrática del público que asiste a las conferencias, que abarca a estudiantes, pero también a mendigos que buscan un espacio caldeado en invierno, a señoras burguesas y a apacibles parejas de jubilados que toman notas por separado, y que luego, al caer la noche –al menos así se lo imagina el halagado conferenciante–, las comparan con toda la seriedad del mundo.

La divisa del Colegio de Francia podría ser el *Fay ce que vouldras* del abad de Thélème. Está claro que el titular de una cátedra determinada no es libre de hacer lo que quiera sin límites ni cortapisas. Tiene que impartir sus lecciones durante un número prefijado de horas. Y sobre todo no debe repetirse. *No repetirse nunca.* Con la exigencia –y el riesgo que supone– de mantener la investigación, año tras año, en la senda del progreso. En el recinto del Colegio de Francia, la ciencia se halla en perpetuo movimien-

to. Ernest Renan decía que el Colegio estaba consagrado a la ciencia «en vías de realización». Aquí, el avance de la investigación se sueña, como formuló de modo más poético Roland Barthes, titular de la Cátedra de Semiología.

En el Colegio de Francia no tuve la oportunidad de soñar y no me corresponde a mí decidir si contribuí al avance de la investigación. Durante mis conferencias, sin embargo, pude sacar provecho de las reacciones, las críticas y las preguntas de mis oyentes. Esto me dio pie a repensar problemas a los que llevaba dando vueltas desde hacía tiempo bajo una nueva luz, en una lengua a la vez extraña y familiar, que me ofrecía de este modo nuevas perspectivas de investigación.

El tema de mis conferencias era «Los intelectuales y la política del espíritu en la historia europea». En el primer ciclo (de la primera a la cuarta lección) me ocupé del clásico dilema del intelectual que, como Ulises navegando entre Escila y Caribdis, tiene que encontrar el rumbo entre la melancolía y la utopía. Había retomado el tema de mi tesis, mi primera publicación académica, que apareció en 1969: *Melancolía y sociedad*[1]. Yo veía en el intelectual a un melancólico nato que, al tomar conciencia de la imposibilidad de realizar su ideal, se hunde en una melancolía latente, o bien se refugia en la utopía de un mundo mejor imaginario. Si el intelectual accede al poder o simplemente consigue acercarse lo bastante como para influir en él, a menudo sucumbe a la peligrosa tentación de querer imponer ese mundo mejor. Ahí reside uno de los orígenes, no sólo del pensamiento, sino también del comportamiento totalitario que atestiguan las dos ideologías mortíferas del siglo XX: el fascismo y el comunismo.

No se trataba de temas divertidos, pero yo estaba en condiciones de afrontarlos con cierta serenidad. Guardaban relación con mi carrera profesional. Después de los años que pasé en el Institute for Advanced Study de Princeton (Nueva Jersey, Estados Unidos), en 1989 tomé posesión del cargo de rector del Wissenschaftskolleg (Institu-

to de Estudios Avanzados) de Berlín. Tras las conmociones de 1989, *annus mirabilis* de la Europa de posguerra, me dediqué a la fundación de institutos similares al Wissenschaftskolleg en Europa Central y Oriental. Así vieron la luz el Collegium Budapest, el New Europe College de Bucarest, la Bibliotheca Classica de San Petersburgo y finalmente el Centre for Advanced Studies (CAS) de Sofía. Aproveché la oportunidad de crear instituciones con ideas –en el sentido que les da el poeta suizo Gottfried Keller, que consideraba preferible hacer alegremente lo que era posible a quejarse y reclamar lo imposible; en tanto que intelectual feliz, gracias a ello logré zafarme del dilema entre utopía y melancolía– que luego conformaron la materia de mis lecciones en el Colegio de Francia.

El segundo ciclo de mis conferencias (de la quinta a la novena lección) estuvo consagrado al paso de la historia natural a la historia de la naturaleza que se había producido entre los siglos XVIII al XIX. Yo había tratado esta cuestión en mi libro *Das Ende der Naturgeschichte* (El final de la historia natural), así como, junto con el filósofo y escritor sueco Lars Gustafsson, en la edición alemana de la *Nemesis divina* de Linneo[2]. Además, en una obra distinta, *Autoren und Wissenschaftler im achtzehnten Jahrhundert* (Escritores y científicos en el siglo XVIII)[3], había retrazado, en forma de semblanzas individuales, esta evolución hacia el pensamiento histórico. En mis conferencias abordé tanto la figura de Buffon como las de Georg Forster, Winckelmann y Carlos Linneo. Con ello, el problema de la transformación de la historia natural en historia de la naturaleza quedó velado por el de la competencia entre las producciones literarias y las producciones científicas. Este fenómeno de tensión era para mí, que soy sociólogo, característico de mi disciplina. Es el objeto de mi libro *Las tres culturas. La sociología entre la literatura y la ciencia* (1985), que apareció en 1990 en francés y en 1994 en español[4].

El tercer y último ciclo de conferencias (de la décima a la decimoquinta lección) estuvo dedicado a la «política del

espíritu» de los intelectuales europeos, en el sentido estricto en que la entendía Paul Valéry. Yo partía de la constatación de que las ciencias modernas –a cuyos representantes califico de «hombres de buena conciencia»– pagan caro su éxito con la «pérdida de moralidad». Lo que Descartes denominara en su tiempo «moral provisional» se ha convertido en un rasgo inmutable de las ciencias modernas. Posteriormente he retomado este tema en la obra *Benimm und Erkenntnis* (Comportamiento y conocimiento), donde abogo por un retorno a los valores en las ciencias[5].

En estas conferencias me centré en la *historia* de la política intelectual. Sainte-Beuve, que constituía el personaje central de estas lecciones, me brindó la ocasión de agrupar, resumiéndolas, las ideas fundamentales de mis conferencias. En Sainte-Beuve, en efecto, la predisposición del intelectual a la melancolía desempeña un papel igual de importante que la tensión entre la literatura y las ciencias y que la costumbre de la crítica literaria de seguir el modelo de la historia natural, que había llevado al gran crítico francés a desarrollar el proyecto de una «historial natural literaria». La primera confrontación con Sainte-Beuve, que había despertado mi interés en el transcurso de ese mismo año, daría pie a la publicación de mi libro *Sainte-Beuve. Auf der Schwelle zur Moderne* (Sainte-Beuve. En el umbral de la modernidad)[6]. En esta ocasión mantuve contactos fecundos y estimulantes con científicos franceses, entre los cuales quiero citar, en primer lugar, a Gérald Antoine, quien me mostró la manera de abordar una figura como la de Sainte-Beuve. A su vez, Julien Benda y Karl Mannheim pasaron a ocupar un lugar central en mis reflexiones históricas: he tratado el tema de la Europa contemporánea afectada por los sucesos de 1989 en otra publicación[7]. La actualidad, por supuesto, no estuvo ausente de esas conferencias, y en esa ocasión tuve que prestar una atención particular a mi propio país, Alemania, el único país europeo cuyos intelectuales habían sido contaminados por las dos grandes ideologías totalitarias del siglo xx –el fascismo y

el comunismo– que se habían sucedido en el poder. Durante el año que estuve en el Colegio de Francia describí en un ensayo las consecuencias de esta doble implicación de los intelectuales en los dos Estados alemanes[8].

Una y otra vez atraía la atención de mis oyentes sobre el hilo conductor de mis conferencias: la actitud de Francia con respecto a Alemania y viceversa. En efecto, no sólo existe «una crisis alemana del pensamiento francés», según la fórmula impactante de Claude Digeon, sino también «una crisis francesa del pensamiento alemán». Estas «crisis» desempeñan un papel central en mis conferencias y les he dedicado un libro de título programático: *Gefährliche Wahlverwandtschaften* (Afinidades electivas peligrosas)[9]. Raymond Aron, que admiraba a Max Weber, había experimentado como tal vez ningún otro el peligro de esas afinidades electivas. La entrega en París del premio Raymond Aron, en reconocimiento a las traducciones franco-alemanas en ciencias humanas y sociales con ocasión del centenario de su nacimiento, me brindó una vez más la ocasión de rendirle homenaje, y me complace haber podido hacerlo en presencia de su hija, Dominique Schnapper[10]. En el marco de mis conferencias en el Colegio de Francia no pude evocar más que de pasada el tema de la guerra cultural franco-alemana que tanto ha afectado a la historia de nuestros dos países. En cambio, he consagrado un capítulo detallado a las «guerras de culturas», según la expresión de Julien Benda, entre franceses y alemanes, en una obra redactada inicialmente –lo que puede parecer un poco paradójico– en inglés[11].

Personalmente yo no me he beneficiado de la guerra, sino más bien de la paz entre Francia y Alemania. He crecido en una época en que la reconciliación entre franceses y alemanes, emprendida por Charles de Gaulle y Konrad Adenauer, todavía parecía un milagro y un regalo. Para mi abuelo, esta reconciliación, que él llegó a vivir, era inimaginable, y mi padre seguía considerándola inconcebible. Por mi parte, he vivido el progresivo cambio –hasta llegar

a la rutina– de las relaciones franco-alemanas, y finalmente su crisis. Es legítimo preguntarse si el tándem franco-alemán, que en su tiempo fue el motor de la Unión Europea, no ha sido más bien durante estos últimos años una traba para el proceso de unificación. Todo ello no merma ni un ápice mi admiración por Francia ni mi gratitud por las experiencias que he tenido en este país. Entre esas experiencias notables figura mi participación en la «comisión Fauroux», encargada a petición del primer ministro de formular propuestas de reforma del sistema educativo francés[12]. Me quedé muy impresionado por la dedicación de mis colegas franceses que habían asumido esta misión bajo la dirección del notable germanista, gran empresario y hombre político que era Roger Fauroux. Fue entonces cuando me percaté de pronto de las diferencias de percepción cultural específicamente nacionales: los alemanes, cuando nos hablan de «reforma del sistema educativo», pensamos inmediatamente en Humboldt y la universidad, mientras que los franceses evocan a Jules Ferry y la escuela. Inolvidable fue el día en que nuestra comisión se reunió en la casa de un colega en la que había vivido en otros tiempos el gran germanista francés Charles Andler. Durante más de una hora, mis colegas estuvieron discutiendo si en un pasaje determinado de un documento nos referíamos más a la «república» que a la «nación». Finalmente tomé la palabra para señalar, no sin cierta envidia y nostalgia, que en este punto los franceses se peleaban en torno a dos términos que casi habían desaparecido totalmente del léxico alemán...

Quiero expresar mi gratitud tanto a las instituciones como a las personas. Fue gracias a la iniciativa de Pierre Bourdieu que me nombraron para una cátedra del Colegio de Francia. Era amigo mío, aunque no teníamos ocasión de vernos a menudo. Yo lo admiraba por su intuición en materia de sociología, por su vigor teórico y su sensibilidad social. Su desaparición prematura constituye una pérdida inmensa e insustituible para las ciencias sociales[13].

A mi juicio, la gran tradición de la Sorbona se encarna en la persona de Georges Canguilhem, sucesor de Gaston Bachelard en el puesto de director del Instituto de Historia de las Ciencias y Técnicas de la Universidad de París; sin duda es, fuera de Francia, y quizá incluso en su propio país, el «maestro de lectura obligada» más subestimado de la posguerra. He tenido la suerte de poder visitarle a menudo y de forma regular a lo largo de muchos años en su casa de Marly-le-Roi y de encontrarme allí, de vez en cuando, con Suzanne Bachelard, quien le sucedió en la Sorbona. Georges Canguilhem es para mí uno de los historiadores de la ciencia más importantes que ha producido Europa. Esa mezcla de originalidad y precisión, característica de sus investigaciones, es exclusiva de él. Fue un gran placer trabar conocimiento con el epistemólogo, un gran científico, y al mismo tiempo con un hombre moral, lleno de probidad y rectitud, que había sido un valeroso miembro de la Resistencia. Georges Canguilhem no sólo era un maestro de lectura obligada, sino también un maestro de la vida. Con motivo de un seminario organizado por François Ewald sobre Michel Foucault, Canguilhem acudió al Wissenschaftskolleg de Berlín. Guardo un recuerdo gráfico de los jóvenes estudiantes y adjuntos que no lo conocían más que a través de sus escritos y que entraron entonces en contacto con una personalidad que sigue siendo inolvidable. En Alemania, mis tentativas de dar a conocer la obra de Georges Canguilhem a un público más amplio no han tenido más que un éxito limitado[14]. Tanto más me satisface ahora ver cómo un grupo de jóvenes investigadores que trabajan en el círculo del Instituto Max Planck de Historia de la Ciencia de Berlín, impresionados e influidos por Georges Canguilhem, expresan su deuda con él en notables publicaciones[15].

En París pasé casi todo el tiempo en la Casa de las Ciencias Humanas. No olvidaré el encuentro, allí, con Clemens Heller, primero administrador adjunto de Fernand Braudel y más tarde sucesor de éste en la dirección de la Casa. El austriaco Clemens Heller tuvo que huir al continente

americano durante la época del nazismo. De retorno de Estados Unidos, después de la Segunda Guerra Mundial, contribuyó como ningún otro a recuperar en Francia una patria para las ciencias sociales modernas. Nunca dejaba de recordar a sus visitantes y amigos el significado simbólico de la ubicación de la Casa de las Ciencias Humanas, que se hallaba en la esquina del bulevar Raspail con la calle de Cherche-Midi: en ese lugar había estado la prisión militar a la que habían llevado primero al capitán Dreyfus; allí mismo, la Gestapo había interrogado y torturado hasta la muerte a sus prisioneros; y enfrente se alzaba y se alza todavía el hotel Lutétia, donde los generales alemanes se daban la gran vida durante la guerra.

Hugo von Hofmannsthal había escrito en 1906 un pequeño ensayo sobre el padre de Clemens Heller (*Brief an den Buchhändler Hugo Heller* [Carta al librero Hugo Heller]). Sin saberlo, Hofmannsthal había escrito también una obra de teatro sobre el hijo. Era necesario haber leído su comedia *L'Homme difficile* (El hombre difícil) (1921) para entender de verdad al hombre que era Clemens Heller. En el fondo de su corazón, Clemens Heller era y seguía siendo un anarquista simpático que, en medio de la civilización, amaba al género humano. No cumplía ninguna regla que no hubiera verificado previamente. Tenía sus hábitos como todo el mundo, pero la rutina era una palabra que le era extraña. Apoyado por su mujer, Marie-Louise Dufour, que trabajaba en el mundo editorial, promovía las ciencias sociales donde le fuera posible. Nadie me aclaró mejor que él las cuestiones asociadas a la fundación y el funcionamiento de las instituciones científicas. La Europa de las ciencias y de la cultura era para él, mucho antes de 1989, una entidad que se justificaba por sí misma, e igual de evidente la parecía que no había que aislar a esta Europa en el eurocentrismo, sino mantenerla viva en contacto con el mundo entero.

«La política del espíritu»: estas palabras describen a mi juicio no tanto un tema académico como una experiencia

concreta, con hombres con los que estoy muy endeudado. En Francia se trata ante todo de Pierre Bourdieu (1930-2002), Georges Canguilhem (1904-1995) y Clemens Heller (1917-2002).

En la transcripción de mis conferencias he eliminado algunos pasajes, he introducido pequeños comentarios que parecían útiles para facilitar la comprensión, he corregido errores y he añadido las referencias bibliográficas correspondientes.

Doy las gracias a Dominique Séglard por su atenta relectura del texto. Quiero expresar asimismo mi agradecimiento a la Fundación Fritz Thyssen (Colonia), así como al Wissenschaftskolleg de Berlín, a las competentes e infatigables colaboradoras de la biblioteca dirigida por Gesine Bottomley, y a Maike Voltmer por su gran dedicación cotidiana.

LECCIÓN INAUGURAL

El fin de la utopía y el retorno de la melancolía: una mirada sobre los intelectuales de un viejo continente

Señor administrador, queridos colegas:

Apuntarse a una tradición todavía joven es, en cierto modo, contribuir a fundarla. Por tanto, acepto con el mayor de los respetos el desafío que supone el nombramiento de titular de la Cátedra Europea del Colegio de Francia, dándoles las gracias por haberme invitado este año a hablar de los intelectuales europeos y de la política del espíritu. Esta institución de ustedes, que es la suya, pero que será mía durante un año, ha sido calificada de este modo por Paul Hazard: «Institución rara y hermosa: tal vez incluso única en el mundo, porque su principio es totalmente interior»[1]. Por tanto, me siento particularmente honrado por el hecho de que me hayan abierto las puertas del Colegio de Francia, a mí que vengo de fuera, aunque sin sentirme por ello forastero en esta casa.

El profesor Harald Weinrich inauguró sus lecciones en el marco de esta Cátedra Europea con unas reflexiones sobre la memoria lingüística de Europa que son y serán inolvidables. Si aludo a ellas es para expresar, entre otras cosas, mi satisfacción por suceder aquí, en esta Cátedra Europea, a un colega que siempre ha sido para mí un maestro de lectura obligada y que es ahora un amigo de obligada relectura.

Me honra la presencia en este lugar de un sabio francés cuyas aportaciones inestimables a la historia y a la filosofía de la ciencia, junto con su honestidad intelectual, son desde hace tiempo para mí, sociólogo, historiador y alemán, un modelo. Me honra la presencia de Georges Canguilhem.

Señoras, señores:

En la primera parte de mi conferencia les presentaré un esbozo del fin de una utopía, a saber, la pérdida de la fe en el progreso arrollador de las ciencias, artes y oficios, por retomar la fórmula de la *Enciclopedia*. En la segunda parte procederé a confrontar dos temperamentos intelectuales europeos: por un lado, los hombres de buena conciencia; por otro, los de la especie que se queja. Finalmente, la tercera y última parte está consagrada al fin de las utopías y al retorno de la melancolía en el contexto de los recientes y profundos cambios acaecidos en Europa.

Hace exactamente ciento cincuenta años, en febrero de 1842, Edgar Quinet, profesor de lenguas y literaturas meridionales, impartía su primer curso en el Colegio de Francia. Fue todo un éxito, cuyo secreto Quinet, que no dejaba nada en manos del azar, explicó en una carta a su madre: «Para el comienzo [de mi lección inaugural] me había reservado ideas muy reposadas, muy tranquilas, guardándome lo que debía ser intenso para la última parte...»[2]. Así, pensando en la estrategia de Edgar Quinet, comienzo ahora, no sin vacilación, la lectura de dos textos: uno relata un naufragio y el otro la amenaza de una catástrofe.

I. El origen y el fin de la buena conciencia

El 12 de junio de 1859, en el camino de vuelta de Arabia a Europa, un barco colisiona con un arrecife de coral en el mar Rojo y empieza a hundirse. El primer autor a quien quiero citar relata este hecho en sus Memorias:

> Pronto el barco dio de banda completamente sobre el costado, y la gran cuestión de la que dependía la vida o la muerte de todos los que se hallaban a bordo era saber si iba a estabilizarse o bien a zozobrar y arrastrarnos a todos al fondo del mar. Así que instalé un pequeño puesto de observación desde

el cual podía seguir la evolución de la inclinación del barco estudiando la posición de una estrella que brillaba con intensidad especial, y anunciaba cada minuto el resultado de mis observaciones. Todo el mundo esperaba estos mensajes con una tensión extrema. Cuando yo gritaba: «¡No se mueve!», se oía un murmullo de aprobación, y cuando anunciaba: «¡Sigue hundiéndose!», sonaban gritos aislados de desesperación. Finalmente, el barco pareció estabilizarse y el espanto mortal que paralizaba las energías cedió el paso a eficaces intentos de salvamento.

El segundo texto data de 1932 y dice:

Hace algunos años me tocó salir de viaje con una escuadra. Ésta, que venía de Toulon y se dirigía a Brest, se encontró de pronto, en medio de un hermoso día, inmersa en la bruma en un paraje peligroso de la isla de Sein, sembrado de rocas: seis acorazados, una treintena de embarcaciones ligeras, submarinos súbitamente cegados y con las máquinas paradas, a merced del viento y de las corrientes, en medio de un campo de escollos. El mínimo choque podría haber hecho *virar* esas ciudadelas cargadas de defensas y artillería; la impresión era sobrecogedora: esos grandes navíos prodigiosamente diseñados, construidos por hombres de ciencia, de coraje, de disciplina, dotados de todo lo que la técnica moderna puede ofrecer en poderío y precisión, de repente se ven reducidos a la impotencia en la obnubilación, condenados a una espera bastante ansiosa a causa de un poco de vapor que se ha formado sobre el mar.

El primer autor es alemán, el segundo, francés; el primero es un técnico y científico con inclinaciones literarias y artísticas, y el segundo un poeta y filósofo que se sentía atraído por las matemáticas, la técnica y las ciencias de la naturaleza. El primer autor, fallecido en 1892, es Werner von Siemens[3]; el segundo, nacido en 1871, es Paul Valéry[4].

Estos relatos de naufragios proporcionan la metáfora clave por excelencia de la historia intelectual europea. A la luz de esa metáfora es posible volver a trazar los cambios decisivos que se han producido en la manera de percibir la técnica y las ciencias en la Europa moderna. La semántica de las catástrofes desempeña en ella un papel importante. Incluso si a ojos de víctimas y testigos aparece como un acontecimiento insólito y como el puro efecto del azar, toda catástrofe se inscribe en una tradición: las desgracias nunca vienen solas.

El ingeniero alemán Werner von Siemens naufraga, junto con otros quinientos pasajeros, en un arrecife de coral en el mar Rojo. La perspicacia y la presencia de ánimo de que hace gala para organizar, en el caso de la catástrofe, su propio salvamento y el de sus compañeros de infortunio recuerdan a Robinson Crusoe.

Nada caracteriza mejor la concepción de los valores de toda una época que la escena clave de la novela de Daniel Defoe en la que Robinson establece, como deudor y acreedor, una cuenta de sus gozos y sus miserias. Concluye que los beneficios prevalecen y que incluso en medio de la peor de las catástrofes siempre queda un elemento del activo para quien ha conservado la capacidad de calcular.

Pero Werner von Siemens no sólo lleva a pensar en Robinson, una figura que encarna el precapitalismo europeo. Entre sus dogmas se incluye la convicción de Condorcet de que la naturaleza no ha puesto punto final a nuestras esperanzas y de que la evolución de las ciencias y las técnicas viene determinada por la propia razón. Esta convicción no abandonó a Werner von Siemens en medio de la catástrofe. Sobre el puente de su barco, que está yéndose a pique, busca en el cielo estrellado los signos que le aportarán datos sobre su posición y los medios para salvarse, como si se viera impelido por una fuerza moral interior.

Las desgracias nunca vienen solas. Todas las catástrofes se inscriben en una tradición y una memoria lingüísticas. Bajo el cielo de Arabia, la actitud de Werner von Sie-

mens evoca una máxima de la Ilustración, formulada por Immanuel Kant en la conclusión de su *Crítica de la razón práctica:* «Dos cosas llenan el corazón de una admiración y una veneración siempre renovadas y siempre crecientes, a medida que se reflexiona sobre ellas: *el cielo estrellado encima de mí y la ley moral dentro de mí*». ¿Acaso hemos roto con estas convicciones? ¿Han pasado a la historia los tiempos de esta certeza tranquila?

Muy pronto se empezó a dudar en Europa de que la humanidad pudiera fiarse de la físico-teología. Se empezó a dudar de que las catástrofes naturales que se abaten sobre el género humano pudieran considerarse de verdad, a la larga, actos de equilibrio y compensación cuyos efectos fueran positivos. El comienzo de este escepticismo, que tuvo consecuencias importantes, suele fecharse en la festividad de Todos los Santos de 1755, en que un temblor de tierra segó la vida de más de treinta y dos mil personas en Lisboa, sacudiendo con ello los fundamentos del optimismo que reinaba en Europa. En su *Cándido,* Voltaire se dedica en esa época a ajustar las cuentas con la teodicea de Leibniz y la convicción de que nuestro mundo es el mejor de los mundos posibles.

Otra reacción al terremoto de Lisboa puede parecernos hoy todavía más lúcida: la del pastor inglés Thomas Robert Malthus, quien en 1798 publicó su *Ensayo sobre el principio de la población*. Escrito cuarenta años después de la catástrofe que asoló Lisboa, el ensayo de Malthus no refleja la conmoción del contemporáneo, sino únicamente el frío balance de un científico, no menos espantoso que el relato de los testigos oculares. El seísmo, a fin de cuentas, no sirvió de nada, ya que Lisboa ha recuperado la misma densidad de población que ya tenía antes, incluso la ha superado. Lo que asusta a Malthus, por tanto, no es la propia catástrofe, sino el hecho de que los desastres ya no cumplan su función.

Las erupciones volcánicas, los temblores de tierra, las hambrunas, las epidemias y las inundaciones han perdido

su fuerza niveladora, indispensable para la supervivencia de la especie humana. Según Malthus, los hombres ya no contribuyen a la ejecución de los designios de Dios mediante sus simples acciones espontáneas; hace falta por tanto que la toma de conciencia los anime a desarrollar voluntariamente estrategias de comportamiento que aseguren la supervivencia de la especie humana.

Malthus es tal vez el autor más moderno del siglo XVIII. Nunca antes se había exigido tanto de los humanos, jamás se les creería otra vez capaces de soportar tanto. Werner von Siemens, quien había sido admitido en la Academia de Ciencias de Prusia en calidad de «príncipe de la técnica», nos parece ahora, comparativamente, un moralista en el sentido tradicional del término. A finales del siglo XIX, la visión del mundo de este técnico que se hizo empresario está todavía marcada, en efecto, por la físico-teología, por esa teoría optimista que confía en la sabiduría de Dios y la divina providencia para mantener el mundo en equilibrio. La economía divina es también una ecología divina, es decir, todas las catástrofes desvelan un sentido profundo: garantizan el equilibrio de la naturaleza. Carlos Linneo habló de la *nemesis divina,* de la venganza de Dios que alcanza al individuo para aniquilarlo, pero que representa al mismo tiempo, para el género humano, un signo tranquilizador de la justicia compensatoria.

Volvamos ahora a 1859, a la catástrofe en el mar Rojo. Quinientas personas luchan desesperadamente por su vida; entre ellas, Werner von Siemens, quien mide fríamente sus probabilidades de sobrevivir y se asegura de que los pasajeros y la tripulación del barco puedan salvarse. Pero el salvamento definitivo será obra de un barco cuya silueta aparece primero muy borrosa en el horizonte, tornándose después cada vez más nítida para acercarse finalmente justo en el momento en que los náufragos, apelotonados en su pecio, que ha dejado de hundirse, sí, pero no de manera definitiva, pueden leer por fin el nombre de su salvador. Para los pasajeros capaces de captar su sentido, este nom-

bre es tan pavoroso como tranquilizador. El barco, en efecto –como si hubiera sido bautizado por un filósofo de la historia–, se llama *Nemesis*. Lo que a primera vista nos parecía un infortunio representa en realidad un auxilio: éste es el dogma optimista de la físico-teología que todavía prevalece en el siglo XIX.

Sin ser un adepto de Léon Daudet, a uno le puede parecer pertinente la crítica del siglo XIX que hizo este autor, quien lo tildó de «estúpido». Si ese siglo, en efecto, puede parecernos hoy estúpido es en particular porque marginó a todos los pensadores que miraban con reservas el progreso de las ciencias y las técnicas; estoy hablando de Nietzsche y Jacob Burckhardt, de Kierkegaard y Joubert. Pero Werner von Siemens no es un marginal, es más bien el fenotipo del siglo XIX, otro de cuyos representantes, Emil Du Bois-Reymond, rector de la Universidad de Berlín, escribió: «¿Qué puede hacer daño a la cultura moderna? ¿Dónde está el rayo que destruirá la torre de Babel? [...] ¿Qué queda todavía que sea inaccesible [para la humanidad]?»[5].

¿Dónde radica el origen de esta *hybris*? Cuando la ciencia moderna, la *experimental philosophy,* hace su entrada en las grandes academias del siglo XVII, la Royal Society o la Académie de París, no es por motivos puramente intelectuales. En efecto, los coetáneos no están todavía en condiciones de formular un juicio definitivo sobre la verdad de modelos de pensamiento científicos tan diferentes como la teoría de Newton, el *baconian learning* y el pensamiento hermético. Los factores que condicionan, por tanto, el éxito de las ciencias modernas son en última instancia de orden social.

A partir de mediados del siglo XVII, los futuros miembros de la Royal Society prometen excluir de su campo de actividad científica todos los asuntos religiosos y políticos. Abjuran de toda visión ideológica del saber, cosa que resulta difícil de entender en una época en que Inglaterra y el continente están desgarrados por sangrientas guerras de religión. Pero este saber depurado de toda ideología es bien

acogido por el poder. Como ocurre bastante a menudo, motivos honrosos pueden tener consecuencias inesperadas que no son precisamente insignificantes: el distanciamiento de la ideología implica que se desiste de tratar cuestiones normativas, una renuncia que es característica de la ciencia moderna.

El resultado es paradójico: es precisamente el hecho de que la nueva ciencia de la naturaleza, por voluntad de sus defensores, deba mantenerse al margen de los debates religiosos y políticos lo que hace que a partir de entonces resulte especialmente fácil utilizarla con fines ideológicos. De este modo, la ciencia «pura» se convierte en la mejor arma de intenciones impuras. La moral provisional de Descartes tenía por objeto no someter, durante cierto tiempo, las leyes y costumbres vigentes en una sociedad a los escrúpulos de la duda científica, y aceptarlas temporalmente sin cambiarlas; esta moral provisional se ha convertido en moral definitiva de las ciencias modernas. Debido a esta desvinculación entre la moral y el acto científico, el investigador se ha descargado de la responsabilidad sobre las consecuencias de sus actividades: se ha convertido en el hombre de buena conciencia.

En una época en que se cierne sobre nosotros la amenaza de catástrofes ecológicas y económicas, urge desmarcarse de esta concepción tradicional de la ciencia y de la moral provisional que constituyen el patrimonio espiritual de Europa desde el siglo XVII. Pero no de todo ese patrimonio, pues ello implicaría atribuir, en efecto, una función exclusiva a los científicos. Así, cuando hablamos de los intelectuales europeos, también debemos pensar en Jacob Burckhardt y en Nietzsche, en Joubert y en Kierkegaard, es decir, no sólo en los hombres de buena conciencia, sino también en ese otro temperamento intelectual: la especie que se queja.

Con esto llegamos a la segunda parte de mi conferencia.

II. Los hombres de buena conciencia y la especie que se queja

No sé si Paul Valéry conocía la obra de Werner von Siemens, pero lo que es seguro es que para él, que había leído la *Constitution of Matter* de lord Kelvin y los estudios de Maxwell sobre el electromagnetismo, Siemens no era sin duda un extraño, máxime cuando Valéry estaba convencido de que en la investigación intelectual no hay muchas diferencias con las tácticas empleadas por un artista, un poeta y un sabio. Para el poeta que era Valéry, Werner von Siemens, técnico y ex oficial de artillería, sería un perfecto ejemplo de lo que él llamaba la «conquista metódica», esa organización de la industria alemana según el modelo del ejército y con un espíritu de disciplina que representaba el máximo peligro para Francia.

El francés Paul Valéry se habría sentido afín al alemán Werner von Siemens porque tenía un lazo de parentesco con él, ya que los dos pertenecían a la misma familia: ambos eran europeos. Para Valéry, en efecto, la verdadera identidad europea no se definía por la historia ni la geografía, sino que radicaba más bien en un tipo antropológico, el *homo europaeus*. Este *homo europaeus* es un científico por excelencia. Lo que singulariza a Europa es el desarrollo de la ciencia y la técnica modernas.

Esta convicción constituye un elemento fundamental de la conciencia que tiene Europa de sí misma, que nace en la época del Renacimiento y alcanza su apogeo con la Ilustración. Carlos Linneo lo expresó muy bien a mediados del siglo XVIII, calificando al *homo europaeus*, que a su juicio representa la máxima expresión de la especie humana, de *levis, argutus, inventor*, es decir, agudo, espiritual e inventivo. Con esta caracterización, el europeo se identifica con el científico y el intelectual. Pero esta certeza, al igual que el anclaje de la identidad europea en la fe en el progreso infi-

nito de las ciencias y de la técnica, ha llegado hoy a su fin. Es el fin de la utopía europea.

Ahora bien, existen diferentes especies de *homo europaeus*. Tenemos –si me permiten ustedes recurrir por un instante a una contraposición simplista– al intelectual europeo sanguíneo, activo, misionero, que quiere conquistar el mundo. Está asimismo el científico y el técnico. Después existe el que rumia y duda, que se retira del mundo para replegarse sobre su propio yo, el melancólico. Para Paul Valéry, Hamlet encarna ese tipo de intelectual que, desde la terraza de su castillo en Dinamarca, contempla Europa, ese continente de la melancolía.

El melancólico es una especie del *homo europaeus intellectualis*. Obsesos de la reflexión, los melancólicos sufren con sus pensamientos. Son infelices, pero hacen de su desdicha el fundamento de su vida. El intelectual, «en lugar de sumirse en la nada mental [...], entona el canto de su desespero»[6].

El intelectual está crónicamente insatisfecho; sufre por el estado del mundo. La queja es su oficio. En ello reside el peligro de ver convertirse la melancolía en un tedio de moda, en una deformación profesional. Sin embargo, los intelectuales tienen razón cuando sufren por el estado del mundo. La mayoría de ellos, los mejores –como ya afirmaba Aristóteles–, son melancólicos. Un autor político, Maurice Barrès, habla sin el menor atisbo de ironía de su «patrimonio de melancolía», porque sabe que las condiciones de su existencia intelectual dependen de él: «Unos y otros somos melancólicos. Pero ¿debemos quejarnos de ello?»[7]. La definición que da Paul Valéry de lo que llama la «inteligencia-clase» aporta en cierto modo una respuesta irónica a la pregunta de Barrès: «Esta especie [...] se queja, luego existe»[8].

El intelectual es un melancólico. Sufre por el mundo y trata de expresar este sufrimiento; finalmente sufre por él mismo porque sólo puede reflexionar y no actuar. Los intelectuales son «desgraciados pensantes»[9]. Está claro que

hay que matizar una caracterización tan general. El problema del que hablo no es seguramente un problema que se haya planteado en la Antigüedad. Tampoco en las culturas que afirman la superioridad de la vida contemplativa sobre la vida activa. La melancolía de los intelectuales deviene un problema europeo cuando la vida activa, por efecto del aburguesamiento de Occidente y del ascenso de la ética protestante, se convierte en un ideal del comportamiento, con la consecuencia de que la vida contemplativa tiene necesidad de justificarse. En este sentido, el capitalismo constituye una panacea contra la melancolía. «Trabajar y no desesperar»: la divisa de Thomas Carlyle describe bien la época moderna en Europa.

El proceso de civilización obliga a los hombres a controlar sus pasiones. La melancolía se torna sospechosa, y con ella el intelectual. Si éste no quiere cometer el *sacrificium intellectus* y pintar el mundo mejor de lo que es, tiene que soñar e imaginar un mundo mejor. Entonces nace la utopía, ese género que acompaña el despertar de Europa a la época moderna.

El concepto de intelectual se forjó en Francia en la época del escándalo Dreyfus y hay buenas razones para no situar el origen de la historia de los intelectuales antes del comienzo de nuestro siglo. Pero hay que admitir también en este caso que la cosa no esperó a la palabra para existir. Un melancólico que se reserva una salida en la utopía: así es como veo a una clase de intelectuales. Robert Burton, que escribe en el siglo XVII una *Anatomy of Melancholy*, antepone una utopía que le permite ahuyentar su propio tedio. Tommaso Campanella, a quien permitieron poner sobre el papel, durante su largo cautiverio, su multitud de reflexiones, se convierte en un intelectual cuando escribe su *Civitas Solis* (1602), su utopía solar. Del mismo modo, el duque de La Rochefoucauld, tras el fracaso de la Fronda, se convierte en escritor contra su voluntad y prosigue melancólicamente el combate con la pluma en vez de con la espada, escribiendo sus *Máximas*. Todos ellos son inte-

lectuales *avant la lettre,* miembros de esa especie que se queja, miembros de una sociedad secreta, la «compañía melancólica» de que hablaba el escritor danés Jens Peter Jacobsen en el siglo XIX. Su existencia está marcada por una relación particular entre melancolía y utopía.

El intelectual se queja del mundo. De esa queja nace el pensamiento utópico que crea un mundo mejor y cuya función consiste al mismo tiempo en ahuyentar la melancolía. Por ello la melancolía está ausente de las utopías. En la utopía, la melancolía está terminantemente prohibida. Esta prohibición que pesa sobre la melancolía se encuentra tanto en Robert Burton o Campanella como en Tomás Moro o en la utopía del horror de George Orwell, *1984*. Y si los futuristas –que, asqueados por la insulsez del pensamiento, glorifican la acción por la acción– son enemigos jurados de la melancolía, ello se debe a que ésta sigue siendo la expresión de una plétora de reflexiones. El problema que se plantea a los intelectuales tras la victoria de la Revolución rusa lleva a decir en 1919 a Alexandr Blok en una carta a Maksim Gorki: «¡Ah, si solamente pudiéramos dejar de pensar durante una decena de años!». Pero lo que define a un intelectual es precisamente el hecho de que jamás puede dejar de pensar.

La prohibición que pesa sobre la melancolía en la utopía literaria se transforma rápidamente, en la realidad, en una obligación de imponer la felicidad, o al menos la apariencia de felicidad –incluso con violencia–, en las sociedades que se perciben como la realización de una utopía. «Organizar la fortuna», reza la divisa del utopista Cabet, y la Revolución francesa, cuyo portavoz a este respecto sería sobre todo Saint-Just, declara la felicidad el objetivo supremo de la acción del Estado. Pero este mandato contiene al mismo tiempo, de forma ímplicita, la prohibición para los individuos de expresar públicamente su infelicidad. La melancolía es reprimida con severidad; precisamente porque parece tan escurridiza resulta tan peligrosa a los ojos del poder. Joubert habla de una pena que no tie-

ne nombre. Este sufrimiento no tiene derecho a un lugar, a un *topos*. Así, Stalin quiere que el hombre soviético sea feliz... ¡y pobre de aquel cuya fisonomía no se ajuste a este mandamiento! A su vez, Hitler y Goebbels quieren obligar por la fuerza a los alemanes arios a ser felices. Con ello se revela la profundidad del mal totalitario.

Melancolía y utopía: entre estos dos polos residen la grandeza y la miseria de los intelectuales europeos. Cuando digo esto, pienso sobre todo en los artistas y los escritores. En efecto, existe un grupo de trabajadores del espíritu que nació igualmente en la época moderna en Europa, en particular durante el Renacimiento, que en apariencia escapa a esta alternativa: los científicos. Se podría caracterizar la ciencia como un terreno de actividad intelectual situado más allá de la melancolía y más acá de la utopía. El científico no se desespera por el mundo, al contrario, se esfuerza por explicarlo; no piensa en utopías, al contrario, formula pronósticos. La actividad del científico –lo que en inglés se denomina de modo pertinente la *normal science*– no se caracteriza por el desespero ni por la esperanza, sino por la buena conciencia.

Ahí es donde mejor se manifiesta la tensión entre esos sectores de la intelectualidad europea que yo denomino «la especie que se queja» y «los hombres de buena conciencia». Se trata de una tensión que no se expresa de forma adecuada haciendo la distinción tradicional entre las «dos culturas», entre los literatos y humanistas por un lado y los científicos por otro. La oposición de Maurice Barrès entre la inteligencia triunfante y la inteligencia sufridora, que presentó en *El culto del yo: un hombre libre*, parece mucho más adecuada[10].

En mis conferencias aquí, en el Colegio de Francia, me he propuesto dos metas: en primer lugar, quisiera ocuparme de la especie que se queja y seguir la huella de la relación entre melancolía y pensamiento utópico en la historia intelectual de Europa. A continuación me gustaría consagrar la segunda parte de mis lecciones a los hombres de

buena conciencia y esbozar a través de su ejemplaridad el importante desplazamiento que se produjo en la historia de las ciencias europeas en la segunda mitad del siglo XVIII: a saber, el paso de la historia natural a la historia de la naturaleza. La tensión entre estos dos temperamentos de la inteligencia-clase será el tema del último ciclo de mis lecciones, que estará dedicado, en un principio, a las relaciones entre las ciencias sociales y la «cosa literaria», para retomar la expresión de Sainte-Beuve.

Llego así a la tercera y última parte de mi lección inaugural.

III. Los intelectuales de un viejo continente

Por regla general, son los intelectuales los que hablan de los intelectuales. Esto encierra un peligro. Immanuel Kant cita a Bacon y su *Instauratio magna* en el prólogo a la *Crítica de la razón pura: De nobis ipsis silemus: de re autem, quae agitur, petimus: ut homines eam non opinionem, sed opus esse cogitent.*

De nobis ipsis silemus: «No hablemos de nosotros mismos». Nadie ha violado este precepto con más placer que los intelectuales: rara vez han dejado de hablar, es más, a menudo se han pasado la vida no haciendo otra cosa que hablar de ellos mismos. Donoso Cortés, el gran antiliberal español del siglo XIX, llamó a la burguesía *una clase discutidora*. En este sentido, el intelectual es un burgués por excelencia. Por citar a un testigo inofensivo, el loro de la novela de Raymond Queneau *Zazie en el metro* parece que piensa en los intelectuales cuando repite: «Hablas, hablas, ¡eso es todo lo que sabes hacer!».

La tarea del intelectual es pensar; el peligro que corre permanentemente es el de ponerse a rumiar sobre sí mismo, ya que en este caso la reflexión puede abocarle a no percibir el mundo que lo rodea, sino únicamente el propio yo. Diderot reconoció este riesgo cuando en sus *Elemen-*

tos de fisiología calificó al intelectual, de un modo casi masoquista, de ser *contra natura*, un «sistema que funciona al revés».

De nobis ipsis silemus: ¿por qué no seguimos nosotros, los intelectuales, el consejo de Bacon y Kant y no dejamos de hablar... de nosotros mismos? Ocurre que los recientes y profundos cambios que han sacudido nuestro continente estos dos últimos años han aportado una vez más a los intelectuales un motivo de reflexión pública sobre ellos mismos y sobre su función debido a que han desempeñado un papel importante en dichos cambios, que además ha sido muy variado: han sido héroes y han sido traidores, han sido opositores al régimen y han sido lacayos del poder, unos han tomado la palabra en el momento oportuno y otros en mala hora, y son muchos los que callaron cuando debieron levantar la voz, confiando en el poder de las palabras.

Hay dos fórmulas con las que se intenta caracterizar el mundo poscomunista: *el fin de la utopía* y *el fin de la historia*. Cuando Thiers exclamó en el siglo XIX: «Ya no se habla de socialismo y eso es bueno», pecó de cierta precipitación. Thiers también dijo: «No tengo colegas». Hoy día, sin embargo, Thiers tiene numerosos colegas en Europa que hablan con entusiasmo de la muerte del socialismo y con él del último proyecto utópico. La semántica histórica es cruel: en tan sólo unos años, la «utopía» se ha convertido en un concepto peyorativo. Ya no se habla de utopía, pero ¿es bueno eso?

El fin de la historia, se afirma en Occidente, marca el comienzo de un grandioso triunfo, el del capitalismo, la democracia y el liberalismo. Al final se ha impuesto la verdad. El mundo se transforma en una sociedad civil universal. Ya no se habla de utopía, pero esta ausencia en el vocabulario sólo afecta a la utopía socialista. Cuando el socialismo se ha convertido en anatema con la caída de los regímenes comunistas, la utopía liberal de la sociedad civil celebra su gran victoria.

De esta manera se podría definir la mentalidad europea a finales del año 1989, ese *annus mirabilis* de la historia europea del siglo XX. Pero hoy estamos despertando de ese estado de euforia. Europa está nuevamente dividida. Por un lado está la Europa que se embriaga con la retórica de la unión cercana y, por otro, la Europa de las guerras civiles, reales o latentes. Constatamos con pavor que la caída del comunismo no ha abierto automáticamente las puertas a la sociedad civil, sino que, por el contrario, ha hecho renacer los fantasmas que creíamos muertos en un continente que durante mucho tiempo estuvo desgarrado. He aquí que Europa se ha convertido de nuevo en un viejo continente.

Goethe, convertido al saintsimonismo en los últimos años de su vida y admirador del mundo industrial, dedicó en esa etapa de su vida un poema a Estados Unidos que les recitaré primero en la versión francesa que ha realizado para mí mi colega Jean-Marie Valentin, a quien doy las gracias de todo corazón:

Aux États-Unis

Ton sort est meilleur, Amérique,
Que le nôtre, gens du Vieux Continent,
Tu n'as pas de châteaux en ruine,
Pas de roches basaltiques.
Ton cœur ne tourmente,
En cette ère vivante,
Ni l'inutile mémoire,
Ni la vaine dispute.*

* «A Estados Unidos: América, tienes más suerte / Que nuestro viejo continente, / No tienes castillos en ruinas, / Ni rocas basálticas. / No te atribulan, / En esta época viva, / Ni recuerdos inútiles / Ni vanas disputas.»

Seguidamente, el texto original:

Den Vereinigten Staaten

Amerika, du hast es besser,
Als unser Kontinent, das alte,
Hast keine verfallene Schlösser,
Und keine Basalte.
Dich stört nicht im Innern,
Zu lebendiger Zeit,
Unnützes Erinnern,
Und vergeblicher Streit.

En el curso de los últimos decenios, en nuestro continente ha cundido la ilusión de que Europa ya no tenía necesidad de envidiar a Estados Unidos, porque ella misma se había convertido en una América «mejor» y en la era posmoderna se había desembarazado de los recuerdos inútiles. Era una ilusión extendida en Europa Occidental, que se hacía pasar por la totalidad de Europa y daba a sus instituciones el calificativo de «europeas» como si fuera lo más natural del mundo. Se trataba de una parte de Europa que no perdía el tiempo en pensar en la otra, la cual, bajo dominio comunista, no parecía cumplir más que una función geográfica tradicional al recordar que Europa no es otra cosa que un «apéndice occidental de Asia»[11].

Quisimos creer en la visión de Tocqueville, quien había hablado de un porvenir sosegado para Europa, y hemos vivido cómodamente en un «espíritu de pequeño-europeos»[12], en la Pequeña Europa de los países occidentales. Hoy renace Europa entera, pero se trata del renacimiento de un viejo continente y cabe temer que todavía se vivan en él tribulaciones internas durante mucho tiempo, por «recuerdos inútiles» y «vanas disputas». Creíamos hallarnos en el umbral de la sociedad civil del siglo XXI y he aquí que de golpe nos vemos transportados de nuevo al estúpido siglo XIX y a la época de la Primera Guerra Mundial. En los países del

Este se habla de la necesidad de renegociar los tratados de Saint-Germain y Trianon.

En nuestro continente existen hoy en día dos grupos opuestos de intelectuales. En Europa Central y Oriental se trata de intelectuales que han accedido a las más altas instancias del Estado y a posiciones clave del poder, no gracias a su competencia en materia económica y en el terreno político, sino a su probidad moral y a su valerosa defensa de los derechos humanos, ese maravilloso legado del siglo XVIII europeo. Estos intelectuales son moralistas que han regalado a toda Europa una nueva cultura de la disputa; pertenecen a la especie que se queja, pero son melancólicos activos que han desenmascarado el carácter impuesto del optimismo oficial de los regímenes socialistas. En el Este ha aparecido un nuevo aspecto: un incremento de la moralidad literaria.

En el Oeste, en cambio, los intelectuales a los que el poder todavía escucha se han convertido desde hace tiempo en expertos que apenas se interesan por las cuestiones morales. Son hombres de buena conciencia que, sin pronunciar jamás la palabra «utopía», están firmemente convencidos de que nada puede impedir el advenimiento de una sociedad civil cuyo fundamento económico será la economía de mercado y cuyo credo ideológico será el liberalismo.

De este modo se diferencian dos clases de intelectuales en la Europa poscomunista: los *moralistas* y los *expertos*. Los moralistas del Este son melancólicos que han tenido el coraje de actuar y que ahora, para su propio asombro, tienen el poder en sus manos. Han destruido la apariencia de utopía y ahora se enfrentan a la tarea insólita de cumplir las exigencias de la *realpolitik*. Estos moralistas melancólicos se ven amenazados hoy por el destino que Max Weber llamaba la rutina del carisma: los moralistas lo tienen difícil para transformarse en expertos. Sainte-Beuve habría hablado de un gobierno de oradores que están afónicos.

En cuanto a los expertos occidentales, se ilusionan con la victoria final como si ya no se tratara, después de la caí-

da de los regímenes socialistas, de otra cosa que de asegurar la adaptación del Este a la sociedad civil a base de medidas de ayuda monetaria, y exportan acreditadas ideas rectoras de la utopía liberal. Su error consiste en olvidar el declive de sus propias convicciones utópicas a raíz del fin de la utopía socialista.

Pero ¿acaso el capitalismo no es precisamente una ideología que ha renunciado siempre a las visiones utópicas? Sí, en lo tocante al objetivo. El propósito del capitalismo, en efecto, no ha sido nunca crear una sociedad armoniosa en un futuro lejano, sino la mejora funcional del mercado aquí y ahora. Pero si el capitalismo es una ideología sin un *fin* utópico, no por ello deja de ser una utopía de los *medios*. El capitalismo se basa desde sus orígenes en la convicción de que el progreso de la ciencia y de la técnica constituye el medio infalible para transformar el mundo entero en una vasta sociedad civil universal.

Hoy en día conviene renunciar a esta ilusión. Paul Valéry ya lo hizo en época muy temprana: «[...] esos grandes navíos prodigiosamente diseñados, construidos por hombres de ciencia, de coraje, de disciplina, dotados de todo lo que la técnica moderna puede ofrecer de poderío y precisión, de repente se ven reducidos a la impotencia en la obnubilación, condenados a una espera bastante ansiosa a causa de un poco de vapor que se había formado sobre el mar».

Uno no se declara enemigo de la ciencia y de las técnicas si recuerda que éstas son las aprendizas de brujo de los tiempos modernos que, lejos de haberse limitado a resolver problemas, también los han creado. Los expertos occidentales han de reconocer que si la utopía de los fines, el socialismo, ha expirado, su propia utopía, la de los medios, también ha llegado al límite de su eficacia. Nos alegra la caída de las dictaduras comunistas, pero no debemos dejar de exclamar al mismo tiempo, con Lucien Leuwen, cuando miramos al tercer mundo y a nuestro propio medio ambiente: «¡Hay por tanto una falsa civilización!».

El conde de Saint-Simon dijo que el paso de la historia es una alternancia de revoluciones científicas y revoluciones políticas. Tras la revolución copernicana vino la acción de Lutero; tras Bacon y Galileo, la Revolución inglesa y el absolutismo de Luis XIV; después de Newton, Locke y la *Enciclopedia,* la Revolución francesa. Hoy asistimos de nuevo, en nuestro viejo continente, a la conjunción de una revolución política y una revolución científica: asistimos al fin del socialismo y al fin de la fe en el progreso irresistible de las ciencias y las técnicas. Y creo que todo análisis del presente que no tenga en cuenta este vínculo es miope y peligroso.

Paul Valéry situó sus ensayos de la década de 1920 en el ámbito de la idea rectora de la *política del espíritu*. Se trata de reflexiones dolorosas que anuncian la dependencia del espíritu, pero que al mismo tiempo se aferran a la esperanza de que el curso de la historia se deje influir por los esfuerzos del pensamiento. Valéry comparte este escepticismo y esta esperanza con otros grandes proyectos del período de entreguerras, como la sociología del conocimiento, la fenomenología de Husserl, la filosofía del lenguaje de Wittgenstein y la teoría crítica de la escuela de Fráncfort. La obra de Valéry ha contribuido a la simpatía con que todavía hoy contemplamos esos proyectos, a pesar de su fracaso.

Sin embargo, en un punto decisivo el escepticismo de Valéry choca con su límite. Observa con lucidez que la supremacía de Europa ha llegado a su fin. Constata con frialdad y sin atisbo de pena que cada vez resulta más difícil «ordenar el resto del mundo según los designios europeos»[13]. Europa es mortal, como todas las demás civilizaciones. Pero Valéry sólo reúne el valor para hacer esta constatación lúcida porque distingue rigurosamente entre una Europa de la política y una Europa del espíritu. De este modo, opone estrictamente el espíritu y el poder, oposición que emana

mucho más de una tradición alemana que no francesa. Europa tendrá que pagar un precio por sus «disputas de familia, de campanario y de taberna [...], será castigada por su política»[14].

Hemos de confesar que hoy ya no podemos seguir tranquilizándonos con esta oposición. No hay que separar la Europa del pensamiento de la Europa de la política; más bien debemos reconocer hasta qué punto Europa ha estado marcada por su política del espíritu, que hace que hoy la europeización del mundo, que ha sido durante demasiado tiempo un asunto de buena conciencia, sea una enorme hipoteca.

La victoria mundial del capitalismo, la democracia y el liberalismo, esas ideas rectoras de nuestro viejo continente, conlleva una responsabilidad universal. Nosotros, los europeos, debemos reconocer que tenemos que asumir esta responsabilidad sin tratar de escondernos tras la utopía socialista de los fines ni tras la utopía capitalista de los medios. El tiempo de las utopías ha pasado, pero tampoco tenemos ya derecho a buscar refugio en la melancolía. ¿Existe una tradición de la Ilustración que no sea eurocéntrica? Creo que muchas cosas dependerán de las respuestas que demos a esta pregunta. Creo en la necesidad, tras el fin del posmodernismo, de repensar de nuevo la Ilustración y de reflexionar sobre las posibilidades, en nuestro viejo continente, de una política del espíritu que no pretenda organizar el resto del mundo según los designios europeos.

Éstas son las contradicciones y exigencias europeas. Ésta es también la exigencia a la que tiene que responder quien ustedes han honrado, queridos colegas, al nombrarle titular de la Cátedra Europea del Colegio de Francia.

SEGUNDA LECCIÓN

Pensamiento utópico y melancolía

I. Robert Burton y la anatomía de la melancolía

Sólo un libro era capaz de conseguir que el célebre doctor Johnson, autor del *Dictionary of the English Language*, se levantara dos horas más tarde de lo habitual: la *Anatomía de la melancolía* de Robert Burton. No se puede hablar de la melancolía sin rendir homenaje a Burton, admirado tanto por Lord Byron como por Friedrich Engels. En París, en todo caso, no olvidarán señalar que sus devotos se referían a este libro con el apelativo de «Nuestra Señora de la Literatura».

Este autor, de quien se decían tantas cosas buenas y que algunos incluso habían leído, nació el 8 de febrero de 1577 en Lindley, condado de Leicestershire. Cursó sus primeros estudios en Sutton Coldfield y en Nuneaton, y a los dieciséis años se marchó a Oxford, donde frecuentó primero el Brasenose College y seguidamente la Christ Church, *the most flourishing college of Europe* («la facultad más próspera de Europa»). Allí obtuvo sus títulos universitarios, se hizo *tutor,* después sacerdote y, en 1626, bibliotecario. La *Anatomía* había aparecido cinco años antes. La vida de Burton no estuvo especialmente marcada por grandes acontecimientos. Amaba los libros y las bibliotecas eran su lugar predilecto. Cuando viajaba, prefería hacerlo sobre el mapa; no era por tanto un hombre de acción, sino un «*mere spectator of other men's fortunes and adventures*» («mero espectador de las venturas y desventuras de otros hombres»). Murió en 1640.

De él se ha dicho: «Robert Burton fue sin duda un niño malquerido antes de ser un alumno tiranizado, después un

estudiante desordenado y un soltero insatisfecho. Todas esas frustraciones abocaron a la melancolía a un chico que debía de tener alguna predisposición hereditaria, ya que a su tío por parte materna, Anthony Faunt, se lo llevó un ataque de melancolía fulminante»[1]. «*Saturn was the Lord of my geniture*» («Saturno velaba por mi nacimiento»), escribe Burton adscribiéndose al planeta Saturno. Escribe no sólo para ahuyentar su propia melancolía, sino también la del lector, y tiene a gala afirmar que aunque él haya vivido en los libros, no es la lectura, sino la experiencia y las convicciones adquiridas personalmente las que le dictan sus consejos: *Believe Robert, who speaketh from experience* («Cree en Robert, quien habla desde la experiencia»).

Hippolyte Taine esbozó una semblanza impresionante de Robert Burton en el capítulo sobre el Renacimiento pagano de su *Historia de la literatura inglesa:*

> Robert Burton, clérigo y anacoreta universitario, se pasó la vida en las bibliotecas y hurgó en todas las ciencias; fue tan erudito como Rabelais y estaba dotado de una memoria inagotable y desbordante; desigual, por lo demás, inspirado y alegre por momentos, pero casi siempre triste y taciturno hasta confesar en su epitafio que la melancolía había sido su vida y su muerte; ante todo original, amante de su propio sentido y uno de los primeros modelos de ese singular temperamento inglés que, retirando al hombre en sí mismo, desarrolla en él ora la imaginación, ora el escrúpulo, ora la extravagancia, y hace de él, según las circunstancias, un poeta, un excéntrico, un humorista, un loco o un puritano. Durante treinta años estuvo leyendo, metiéndose una enciclopedia en la cabeza, y ahora, para divertirse y liberarse, toma un folio de papel blanco. Veinte versos de un poeta, doce líneas de un tratado sobre la agricultura, una columna sobre los escudos de armas, las descripciones de peces raros, un párrafo de un sermón sobre la paciencia, la cuenta de los accesos de fiebre en la hipocondría, la historia de la partícula *que,* un pasaje de metafísica, todo eso le pasa por el cerebro en un cuarto de

> hora: es un carnaval de ideas y frases griegas, latinas, alemanas, francesas, italianas, filosóficas, geométricas, médicas, poéticas, astrológicas, musicales, pedagógicas, unas a caballo de otras, una enorme mezcolanza, prodigioso revoltijo de citas entrecruzadas, de pensamientos duros, con la viveza y el brío de una fiesta de locos[2].

La experiencia había enseñado a Burton que los seres humanos no son los únicos que conocen la melancolía, sino que comparten esta experiencia con los Estados, los animales (como el perro), las plantas (como el ciprés) y los metales (como el plomo). La melancolía es algo más que una componente de la condición humana, es un elemento del cosmos.

Determinados síntomas permiten reconocer un estado melancólico:

> Los reinos, las provincias y los organismos políticos también están expuestos a esta enfermedad y la contraen, como ha demostrado definitivamente Botero en su estudio sobre la política: igual que en el cuerpo humano, dice, encontramos en ellos diversas alteraciones derivadas de los humores, de suerte que numerosas y variadas enfermedades, consecuencia de una gran diversidad de trastornos, atacan a la comunidad, y resulta fácil darse cuenta de ello a la vista de sus síntomas específicos. Porque allí donde vemos que las gentes son educadas, que obedecen a Dios y a los príncipes, que son juiciosas, apacibles y tranquilas, ricas y felices, que prosperan y viven unidas, en paz y armonía, con los campos bien labrados, numerosas ciudades bien construidas y pobladas o, como dijo Catón el Viejo, donde las gentes son prósperas, corteses y cuidadas, donde viven en el bien y la dicha, cosa que para los políticos es el objetivo principal de una comunidad, lo que Aristóteles llama el bien común, Polibio una situación selecta y deseable, el país no es melancólico; éste era el caso de Italia en la época del emperador Augusto, éste es el caso, en nuestros días, de China y de numerosos reinos florecientes de Europa. Pero si, por el contrario, uno ve ante sus ojos el espectácu-

> lo de grandes descontentos, de agravios compartidos por todos, de quejas, pobreza, barbarie, mendicidad, epidemias, guerras, rebeliones, sediciones, motines, querellas, ociosidad, tumultos, epicurismo, campos no labrados, asolados, llenos de ciénagas, pantanos, desiertos y ciudadelas decaídas, ciudades arruinadas y empobrecidas, aldeas despobladas, una población mugrienta, fea y descortés, ese reino, ese país está necesariamente triste y melancólico, su cuerpo está enfermo y hay que sanarlo[3].

La universalidad de la melancolía, el hecho de que represente un mal fundamental del que nada ni nadie se salva, hace que Burton dude de la posibilidad de dominar alguna vez este mal en la Tierra:

> Esta tarea, por tanto, es muy difícil, incluso imposible, y desde luego más complicada que los trabajos de Hércules; que los hombres sigan siendo toscos, estúpidos, ignorantes, incultos, que la piedra permanezca sobre la piedra y, como pretende el autor del Apólogo, que la república tenga tos y chinches, el mundo del vicio, que sigan siendo tan bárbaros como siempre lo han sido, que tiranicen, epicuricen, opriman, que vivan en la lujuria, que se consuman recíprocamente en facciones, supersticiones, procesos, guerras y disputas, que vivan en el desenfreno, la pobreza, la indigencia, la miseria, la rebelión, que se revuelquen en el lodo como otros tantos cochinos en sus excrementos, a semejanza de los compañeros de Ulises, que por tanto estén locos, pues eso es lo que quieren. Yo siempre puedo, para mi satisfacción y mi placer, construir una Utopía personal, una Nueva Atlántida, una República poética de mi cosecha que podré dirigir con entera libertad, donde podré construir ciudades, promulgar leyes y decretos, según me entre en gana. ¿Por qué no iba a poder hacerlo?[4]

Con esto hemos llegado al meollo de la relación entre utopía y melancolía.

Puesto que Burton no es un Hércules capaz de limpiar

los establos de Augias o, por decirlo de otro modo, liberar a la humanidad de la melancolía, se contenta con el papel de Demócrito, que consiste en inventarse un mundo desprovisto de melancolía. La utopía sin melancolía que esboza Robert Burton al comienzo de la *Anatomía* con el seudónimo de Demócrito Junior es su contribución más original y más duradera al género de la utopía y a la literatura de la melancolía. En el marco de una discusión sobre la melancolía, la referencia a Demócrito no era nada más y nada menos que una convención de la época. Catorce años antes de la *Anatomía,* Samuel Roland había publicado un *Democritus, or Doctor Merry Man, His Medicine Against Melancholy Humours*, y nueve años después de su muerte apareció en Amsterdam un *Democritus ridens. Sive campus recreationum honestarum. Cum exorcissimo melancholiae.*

Burton estaba al tanto de estas convenciones y no vacilaba en referirse a ellas, pero para él tenía más importancia la afinidad interna que lo vinculaba a Demócrito, «un hombrecillo de naturaleza muy melancólica, enemigo de la compañía en su vejez y muy entregado a la soledad». La elección del seudónimo Demócrito Junior reflejaba la atracción que un melancólico había ejercido sobre otro.

He aquí el relato del episodio en que según la tradición Demócrito aparece como un personaje melancólico:

> Cuando Hipócrates llegó a Abdera, fue recibido por una muchedumbre; algunos lloraban, otros le suplicaban que hiciera lo que pudiera. Después de tomar una pequeña colación fue a ver, seguido por la multitud, a Demócrito y lo encontró (como en su anterior visita) completamente solo en su jardín de las afueras, sentado sobre una piedra al pie de un plátano, descalzo, con un libro sobre las rodillas, disecando una serie de animales y atento a su quehacer. La muchedumbre se colocó en círculo alrededor de ellos y observó el encuentro. Hipócrates, tras una pausa, lo saludó por su nombre, saludo que le fue devuelto, aunque Demócrito se avergonzó de no poder llamarlo también por su nombre pues lo había olvida-

> do. Hipócrates le preguntó qué estaba haciendo. Demócrito le respondió que estaba disecando algunos animales para buscar la causa de la locura y la melancolía[5].

Y Demócrito añadió que si quería hallar las causas de la melancolía, más bien tendría que disecar a seres humanos, pero que su natural benigno no se lo permitía. En cambio, Demócrito Junior, alias *Robert Burton*, toma el bisturí para detectar el origen de la melancolía en los hombres y en las sociedades humanas. En esta búsqueda, la utopía desempeña una función particular.

El juego entre la realidad y la ficción, entre las precisiones poéticas y los préstamos tomados del mundo real, permite a Burton describir su *Utopia*. La sitúa en un clima de eterna primavera, en una latitud de 45° en plena zona templada, pero no facilita ninguna indicación sobre su longitud. El territorio está dividido en doce o trece provincias, separadas entre sí por fronteras claras. Cada una de estas provincias tiene un diámetro de doce leguas italianas; ninguna aldea puede estar a más de ocho leguas de distancia de la ciudad más cercana. Cada provincia tiene su metrópolis. Las iglesias están situadas de manera que ofrezcan un acceso cómodo a todos los ciudadanos, pero los muertos son enterrados en cementerios apartados, lejos de las iglesias. También hay fortalezas, prisiones, hospitales y mercados, cuyo emplazamiento y función son objeto de una descripción detallada. No faltan universidades y escuelas, se fomentan las artes y las ciencias y, como entre los antiguos persas, los historiógrafos son empleados del Estado.

Burton, que diseña su utopía con suma precisión, no escatima sus críticas a las utopías igualitarias; califica la Ciudad del Sol de Campanella y la Nueva Atlántida de Bacon de «ficciones ingeniosas, pero puras quimeras»; en cuanto a la República de Platón, es «en gran parte impía, absurda y ridícula; elimina todo esplendor y magnificencia»[6].

El reino utópico tiene un gobierno monárquico. Habrá pocas leyes, «pero serán estrictamente observadas, escritas

en la lengua materna, sin complicaciones inútiles, para que todos puedan comprenderlas»[7]. Como el número de leyes, también el de abogados estará limitado; todas las personas que puedan tienen derecho a litigar en su propio nombre y a defenderse en su propia causa. Ésta es una disposición muy importante, puesto que «el Estado en el que la mayoría de los ciudadanos son rebeldes y propensos a la querella, en el que proliferan las discordias, leyes, procesos, juristas y médicos, es a todas luces un Estado melancólico y enfermo, como afirmó Platón hace mucho tiempo»[8]. Las penas son duras y conformes a la ley del talión, los pesos y medidas están rigurosamente unificados, los hombres no tienen derecho a casarse antes de los veinticinco años de edad y las mujeres antes de los veinte. El matrimonio está vedado a los discapacitados o los que tienen una enfermedad hereditaria, física o mental, aunque Burton prevé de todos modos que «se adoptarán otras disposiciones para darles satisfacción»[9]. A fin de evitar la amenaza de superpoblación habrá que fundar colonias. Regularmente se celebrarán fiestas sagradas, similares a las Saturnales de la antigua Roma, aunque no demasiado a menudo y en ningún caso de modo espontáneo.

La utopía de Demócrito Junior representa el contraproyecto frente a un Estado sumido en la melancolía. Describe actividades humanas planificadas hasta el último detalle y contiene listas de procedimientos preceptivos concebidos para evitar toda confusión social. «Melancolía» es aquí una palabra clave, que subsume, como un catálogo de vicios, todos los males de la sociedad. Frente al desorden, la utopía refleja un Estado eficaz, concebido para que funcione como es debido, sin fricciones, oponiendo al desorden de la melancolía un orden perfecto, donde no ha lugar a la sorpresa, pues todo está previsto desde hace tiempo. Cualquier desviación se castiga con severidad. Casi todos los comentaristas de Burton, incluidos sus amigos, expresaron su indignación ante su sistema legislativo, que manifiestamente no servía para reparar los daños ni para educar al

culpable, que era obligado, por el contrario, a pagar para satisfacer el deseo de venganza.

El tópico del escaso número de leyes, su rigor y su simplicidad revela particularmente el propósito de Burton: el proyecto de un orden que ha de contraponerse al desorden de la melancolía. No se trata de un rasgo específico; de hecho, es característico de las utopías del Renacimiento y contiene afinidades esenciales con el pensamiento utópico en general. Ya está presente en Moro, por mucho que éste se hubiera distanciado muy claramente de los métodos bárbaros de la justicia de su tiempo.

Taine subrayó que el orden y la regularidad son las divisas que permiten caracterizar del modo más certero el tratado de Burton sobre la melancolía:

> ¿Qué tema escoge? La melancolía, su propio estado de ánimo, y lo aborda en su calidad de estudioso. Ningún tratado de santo Tomás está estructurado de forma más regular que el suyo. Este torrente de erudición se distribuye en canales geométricos que divergen en ángulos rectos sin desviarse de una sola línea. Al comienzo de cada parte aparece un cuadro sinóptico y analítico, con guiones, llaves, divisiones que engendran subdivisiones, que a su vez engendran secciones, que a su vez engendran subsecciones: de la enfermedad en general, de la melancolía en particular, de su naturaleza, de su ubicación, de sus especies, de sus causas, de sus síntomas, de su pronóstico [...]. En este marco suministrado por la Edad Media lo junta todo, como hombre del Renacimiento: el retrato literario de las pasiones y la descripción médica de la alienación mental, los detalles hospitalarios con la sátira de disparates humanos, documentos fisiológicos junto a confidencias personales, recetas de boticario con consejos morales, observaciones sobre el amor con el historial de evacuaciones. La selección de ideas todavía no ha tenido lugar: médico y poeta, letrado y sabio, el hombre lo es todo al mismo tiempo; a falta de diques, las ideas se vierten como licores diferentes en la misma cuba con extraños burbujeos y efervescencias, con

> un olor desagradable y efectos barrocos. Pero la cuba está llena, y de esa mezcla nacen compuestos potentes que ninguna época había conocido todavía[10].

Resulta tentador relacionar el pensamiento del orden con la melancolía. Surgida de la especulación cosmológica ente los pitagóricos sobre los elementos y posteriormente en Empédocles, la melancolía ya aparece como un desorden en la patología de los humores en la Antigüedad. La salud es la distribución justa y correcta de los licores corporales *(humores),* y el desorden, que se presenta como una enfermedad, significa el predominio de uno de estos tres elementos: la flema, la bilis amarilla o la bilis negra. Estas sustancias están en el origen de los «humores viciosos», lo que explica que más tarde no se diera un nombre a los sanguíneos a la hora de atribuir a las enfermedades designaciones tomadas de la clasificación de los temperamentos, pues la sangre no se considera nociva. Los sanguíneos poseen de hecho una *complexio temperata*. Asimismo, la especulación cosmológica puede relacionarse con el problema del desorden, no en vano Saturno es el astro de la melancolía.

Pero la descripción de la melancolía y del estado melancólico en su época no es para Burton únicamente un pretexto que le sirve para desarrollar su vertiente antimelancólica, la utópica. La *Anatomía de la melancolía* pertenece a una época en que la «enfermedad isabelina» parece haberse convertido en el estado normal de los intelectuales. Por lo visto, Burton no logró escapar del espíritu de su época.

II. Utopía y prohibición de la melancolía

Tomás Moro también pasaba por ser melancólico; escribió *Utopía* (1516) para dominar su afección. Todas las utopías son proyectos de orden, por lo que la melancolía está excluida de ellas. «Melancolía: cuando se sienten penas que

no tienen nombre»[11], escribió Joubert. La melancolía carece de *topos,* pero es el lugar en el que habita el desorden más elemental y por tanto más amenazador, el desorden de las sustancias humorales. «Mientras nadie se queje, forzoso es admitir que las cosas siguen su curso»[12], consideraba Fichte en *El Estado comercial cerrado*. Esta frase ambigua anticipa la estrategia totalitaria del poder. Finalmente, el deber de ser felices, al que la Revolución francesa otorga rango constitucional, se pervierte en una prohibición de la queja, impuesta por todos los medios posibles.

La *Civitas Solis* (Ciudad del Sol) de Campanella (1568-1639) comporta una planificación detallada de la vida y de la muerte; concede una importancia particular al comportamiento sexual y revela una búsqueda obsesiva del orden:

> Los que son sorprendidos librándose a la sodomía son objeto de reprobación y castigados a llevar durante dos días los zapatos atados al cuello, en señal de que han invertido el orden de las cosas y han puesto los pies encima de la cabeza [...]. Las mujeres grandes y hermosas se emparejan exclusivamente con hombres grandes y ardientes; las mujeres gordas con hombres flacos; las mujeres flacas con hombres gordos, para conseguir el equilibrio oportuno[13].

Volvemos a encontrar el lugar común de leyes poco numerosas, rigurosas, que forman un conjunto que se abarca con facilidad:

> Sus leyes, poco numerosas, breves y claras, están todas escritas en una plancha de bronce colocada sobre los montantes de la puerta, es decir, sobre las columnas del templo. Además, en las distintas columnas aparecen inscritos los conocimientos fundamentales, en estilo metafísico y de una concisión extrema; por ejemplo, qué es Dios, un ángel, el mundo, las estrellas, el hombre, el destino, la virtud, etc., todo con el mayor discernimiento[14].

Los habitantes de la Ciudad del Sol controlan su complexión y no padecen enfermedades, que únicamente pueden deberse a la negligencia en el mantenimiento sistemático de los humores. Reina el orden en la Ciudad del Sol, *e sempre con gaudio*. La tristeza es una falta que sólo se comete jugando. Puesto que la Ciudad del Sol no conoce la violación ni el incesto, ni el divorcio ni los demás crímenes, sus habitantes se acusan por lo menos de pereza y de tristeza y se esfuerzan por comer «en invierno [...] frutos secos; en otoño, uvas», pues se trata de «un don de Dios contra la bilis negra y la tristeza»[15].

De forma todavía más clara que en la utopía de una Nueva Inglaterra concebida por Burton, la Ciudad del Sol de Campanella se impone a una sociedad cuyos miembros ya no pueden permitirse estar tristes, so pena de desvelar, al poner de manifiesto sus emociones, el fracaso de la planificación totalitaria. En su caso, efectivamente, tanto en la utopía como en la realidad la sospecha recae sobre la *psyché* y la *physis* del autor de la sospecha. Citemos el ejemplo de la discrepancia que enfrentará a Heinrich Himmler, el jefe de las SS, a Otto Ohlendorf, cuyos «mensajes desde el Reich» debían informar a un pequeño número de personas sobre el estado de ánimo que reinaba realmente en la Alemania nazi. En 1944 prohibieron sus informes: «Himmler pensaba: tal vez esté enfermo del hígado y de la bilis. Sus informes son siempre sombríos, ve el mundo con tanto pesimismo que seguramente hay un mal físico subyacente. Son conocidos los efectos psicológicos de esta clase que pueden provocar las enfermedades hepáticas y biliares»[16].

La promesa de felicidad, propia de todas las utopías, se expresa a menudo en su propio título o en el nombre que se da a las diferentes comunidades utópicas, desde el *Commentariolus de Eudaemonensium Republica* (1555), de Gaspar Stiblinus, donde Eudaelon es la capital de la isla Macaria (del griego *macarios,* «feliz»), pasando por la *Description of the Famous Kingdom of Macaria* (1649), atri-

buida a Samuel Hartlib, hasta la Nueva Armonía de Robert Owen, la comunidad que creó en Indiana en 1825. La *communitive happinesse* [sic] de los igualitaristas ingleses se ha convertido en una de las divisas fundamentales de todas las utopías. Se trata de una promesa tan osada y de tan grandes dimensiones que siempre viene acompañada del temor a no poder cumplirla. Así se explica que la promesa de felicidad se convierta en un mandamiento. En el fondo, no es culpa del fundador de la utopía si la felicidad prometida no acude a la cita; al contrario, son los individuos los que han de dar explicaciones si sus emociones, sus pasiones, su alma y su temperamento no responden al mandamiento general. La visión utópica comporta asimismo el control, la canalización e incluso la represión de cierto número de emociones: en la utopía, el descontento y la tristeza pueden costar la vida. Así se explica que en tantas utopías cunda la obsesión por la regla, cuyas dos causas principales residen en las carencias de la legislación vigente y la proliferación de tribunales y procesos. Progresivamente se afinan las normas que prescriben a cada uno la manera en que debe acreditar su bienestar y se agravan las penas, cada vez más crueles, que amenazan a todo aquel que delate su discrepancia afirmando su malestar. El afán de orden de las utopías se expresa en particular en la ley del talión.

Pero la prohibición de la melancolía no es exclusiva de las utopías, pues aparece también en los «programas utópicos» de movimientos artísticos y políticos. En el manifiesto fundacional del futurismo, redactado a finales de 1908, publicado en *Le Figaro* del 20 de febrero de 1909 en primera plana y cuyo único autor, a pesar de la firma colectiva, era Filippo Tommaso Marinetti –quien decía que debía a su padre la fuerza de voluntad de los sanguíneos y de los amos–, está escrito negro sobre blanco, en una lengua que valida por anticipación el análisis de Walter Benjamin que demuestra que si en el comunismo el arte se politiza, en el fascismo la política pretende convertirse en obra de arte:

1. Queremos cantar el amor al peligro, el hábito de la energía y la temeridad.

2. Los elementos esenciales de nuestra poesía serán el coraje, la audacia y la revuelta.

3. Ya que la literatura ha magnificado hasta ahora la inmovilidad pensativa, el éxtasis y el sueño, queremos exaltar el movimiento agresivo, el insomnio febril, el paso gimnástico, el salto peligroso, la bofetada y el puñetazo [...].

9. Queremos glorificar la guerra –la única higiene del mundo–, el militarismo, el patriotismo, el gesto destructor de los anarquistas, las bellas Ideas que matan y el desprecio de la mujer.

Lanzamos este manifiesto de violencia destructora e incendiaria en Italia para fundar hoy el Futurismo porque queremos liberar a Italia de su gangrena de profesores, arqueólogos, cicerones y anticuarios.

El programa político del futurismo del 11 de octubre de 1913, firmado por Marinetti, Boccioni, Carra y Russolo, contiene, entre otras reivindicaciones, la de una reducción radical del número de profesores, abogados e incluso médicos; siete años más tarde, en su manifiesto común sobre las «nociones básicas» del futurismo, Marinetti, Settimelli y Carli no olvidaron enunciar la prohibición de la melancolía: «En la vida es futurista [...] quien actúa alegremente, con la mirada siempre puesta en el día de mañana, sin remordimientos, sin pedantería, sin falsa vergüenza, sin misticismo y sin melancolía»[17].

Permítanme ahora una digresión. Si les presento textos históricos no es principalmente para hacerles revivir ciertas épocas de la historia. Lo que me interesa es despertar una sensibilidad que favorezca la comprensión de determinados intelectuales y sus programas, de su política del espíritu. Todavía les resuena en el oído el texto del manifiesto futurista; recuerdan ustedes las consecuencias que comportaba la prohibición de la melancolía. Lean ahora el texto del informe que Emmanuel Mounier, director de la

revista *Esprit,* presentó en 1940 a las autoridades de Vichy –que no se emocionaron– sobre los movimientos juveniles. He sabido de la existencia de este texto por *Las aventuras de la libertad* de Bernard-Henri Lévy. El texto de Mounier, que contiene consignas precisas dirigidas a la juventud francesa, apareció en enero de 1941:

> Noveno tema: declaramos la guerra al mundo del dinero.
>
> Décimo tema: queremos restablecer el gusto por el trabajo bien hecho.
>
> Undécimo tema: vamos a restaurar el sentido del mando y de la disciplina colectiva...[18]

Y he aquí la frase que tenía que aparecer en semejante contexto, como si el autor no tuviera otra opción:

> Duodécimo tema: somos chicos alegres. Volveremos a descubrir la canción francesa, la fiesta colectiva, el teatro que emana del oficio y del poblado, el gozo de construir, la diversión. Porque un pueblo sano es un pueblo que no para de trabajar, pero es también un pueblo rodeado de fiestas, liturgias y actividades lúdicas[19].

No tiene sentido emprender, con respecto a un texto como éste, largas búsquedas bibliográficas. De hecho se inscribe en una tradición que corresponde a una determinada política del espíritu y revela las afinidades del autor, aunque pasajeras, con un régimen autoritario como el de Vichy y la ideología marechalista. El texto de Mounier se inscribe en la tradición de los tratados antimelancólicos, cuyos presupuestos y consecuencias pretendo describir aquí. Lévy halló las palabras justas para juzgar las críticas que profirió Mounier contra los gaullistas y quienes, en la Francia ocupada, escuchaban la BBC y esperaban la salvación del exterior: «Para Emmanuel Mounier no cabía duda: eran melancólicos, ingenuos, malos espíritus o traidores, a saber»[20].

Volvamos al futurismo.

El programa antimelancólico del futurismo comporta en particular el culto al progreso y la velocidad, opuesto al de los museos, las ruinas y los monumentos; la juventud vale más que la edad, y la gimnasia más que la lectura. «Estamos llenos de un gran optimismo», escribe Marinetti en 1919, en un manifiesto titulado *Más allá del comunismo,* donde califica el arte de alcohol que estimula el optimismo, y presiente el advenimiento de un pueblo de artistas dedicados sin descanso a resolver el problema de la felicidad colectiva de la humanidad. El hombre futurista se horroriza ante la «pesada inmovilidad» característica de la melancolía y rehúye el sufrimiento y el dolor.

En el surrealismo, por el contrario, «el amor por lo feo opuesto a lo bello tradicional, el sueño, la ensoñación, la melancolía, la nostalgia de los "paraísos perdidos"»[21] se asocian a una clara aversión a la acción práctica, considerada indigna y degradante. Así, André Breton podrá escribir en 1924 una «Introducción al discurso sobre la poca realidad», retomada en 1934 en *Point du jour*. Pierre Naville propone el pesimismo como denominador común entre los surrealistas y quienes están políticamente cercanos a ellos: «Se trata sobre todo de hacer que los hombres se desesperen de ellos mismos y de la sociedad»[22], leemos en la revista *Le Grand Jeu*.

En cambio, el futurista Aldo Palazzeschi, en un manifiesto cuyo título, «Contradolor», resulta evocador, mantiene que el mundo no ha sido «creado con una finalidad trágica, melancólica o sentimental», y que por tanto el hombre no está aquí para sufrir. Hamlet y el rey Lear, esas encarnaciones de la melancolía, son para Palazzeschi personajes completamente ridículos; en la visión utopista del futurismo, los primeros en ser sometidos al proceso de reeducación y que, en caso de fracaso, son condenados al destierro y la exclusión, son los que por naturaleza son incapaces de gozar y de reír:

> Los atrasados, IRREMEDIABLEMENTE PREDISPUESTOS A LA MELANCOLÍA, incapaces de penetrar ni un milímetro en el interior de las cosas, los que ríen poco y mal, en suma, los imbéciles de las nuevas generaciones, serán tratados primero con amor, mediante lecciones particulares, con todos los medios posibles para desarrollar cada una de sus potencialidades, y en caso de fracaso serán expulsados, *pero a hospitales especiales donde crecerán y vivirán como pobres desgraciados serios*[23].

Entre la utopía y la realidad, el paso siempre ha sido fluido; ya en tiempos de Robert Burton, a Samuel Hartlib se le considera una especie de *official utopian of the Commonwealth* (utópico oficial de la Commonwealth) y obtiene el título de «agente para el progreso de la instrucción universal y del bien público». Así se explica que la prohibición de la melancolía no se haya visto limitada a la utopía. Un tratado del buen vivir de la Edad Media dice que un joven debe ser alegre y llevar una vida gozosa, que no se le ocurra ser «triste y pensativo»: esta fórmula desempeña una función significativa en la tradición de la melancolía. El ejemplo, citado por Norbert Elias en *El proceso de la civilización*, da a entender que incluso en una sociedad en la que vivir las propias emociones era aparentemente moneda corriente, esa licencia estaba reservada a la expresión de estados de ánimo que apuntaban a la acción inmediata y resuelta y no a los que propiciaban la contemplación, a riesgo de caer en una reflexión sobre el orden establecido.

III. Melancolía y poder

Desde la Antigüedad, la noción de melancolía abarca dos corrientes diferentes que de entrada se asocian a los nombres de Hipócrates y Aristóteles. La palabra «melancolía» aparece por primera vez en un texto del *Corpus hippocraticum,* el tratado sobre *Los aires, las aguas y los lugares.*

En un escrito titulado *Sobre la naturaleza del hombre,* que se atribuye bien a Hipócrates, bien a su yerno Polibio, se lee que incluso un sujeto que goza de buena salud tiene la bilis negra, causa de la melancolía, pero que se halla en una proporción conveniente con los demás líquidos corporales. Situada en esta perspectiva, la melancolía aparece como una desviación de la norma y no como un fenómeno extraordinario.

En cambio, la imbricación de la melancolía y la reflexión sobre el genio se asocia a Aristóteles, aunque el pasaje determinante de las *Problematica physica,* que junto con la *Historia de los animales* y la *Metafísica* constituye uno de los escritos más voluminosos del *Corpus aristotelicum,* tal vez no corresponda a la concepción de Aristóteles. Después de que el autor de las *Problematica physica* se preguntara por qué todos los filósofos, políticos, poetas y artistas fuera de lo común eran melancólicos, poder y melancolía están indisolublemente unidos. Kierkegaard, que incluía la tristeza entre los pecados mortales y se adscribía a una tradición que había maldecido la «indiferencia», la *akedia,* escogió al emperador Nerón para ilustrar la esencia de la melancolía. Otros autores incluyen entre los melancólicos a Tiberio, Rodolfo II, Carlos V y Felipe II. Cuentan que este último sirvió de modelo, en 1611, para el protagonista de la obra *El melancólico,* de Tirso de Molina. El grabado de Durero titulado *Melencolia I* estaba destinado al emperador Maximiliano, de quien se decía que estaba bajo la influencia de Saturno.

La idea de que la melancolía es uno de los síntomas de la decadencia de las grandes dinastías está expandida por todo el mundo: es un elemento de la fenomenología y la iconografía de la tradición melancólica. Reviste una importancia histórica particular el papel que han desempeñado la melancolía y la resignación en esa lenta transformación social que Norbert Elias ha calificado de proceso de civilización. Dicho proceso alcanza su fase decisiva cuando el monopolio del poder permite la escenificación de largas

secuencias de acciones y el perfeccionamiento del control de las emociones, y favorece de este modo la expansión de la racionalidad. Norbert Elias ha demostrado cómo, cuando el poder es ejercido por uno solo, como es el caso también de la monarquía absoluta, la persona del monarca y el aparato central son interdependientes. La particular posición del primero consiste en participar en el juego como árbitro y jugador al mismo tiempo. La estabilidad de esta situación descansa en la oposición, dentro de la sociedad, de grupos cuya fuerza es a todas luces equiparable y que combaten entre sí con más o menos violencia sin poder destruirse. En este caso, el rey puede seguir desempeñando su papel de árbitro. En la historia de Francia, los reinados de Luis XIII y Luis XIV son particularmente interesantes a este respecto.

La distinción entre la nobleza de espada y la nobleza de toga sirve a fin de cuentas para mantener el poder real. Las diferencias que separan a estos dos sectores son ínfimas, pero lejos de reducir su hostilidad, ello contribuye a acrecentarla. Asimismo, el individuo burgués que aspira al ascenso social, por más que critique a la nobleza, trata de obtener para él y su familia un título nobiliario y los privilegios que conlleva. La supresión de la aristocracia no figura en el programa, sino que lo que se busca, por el contrario, es crear una nueva clase aristocrática que sustituya a la antigua o desempeñe su papel.

Bajo el reinado de Luis XIII (1601-1643), las funciones de la corte, de la administración y de la justicia pueden comprarse, como la mayoría de los cargos militares. La antigua nobleza lucha –aunque en vano– contra el sistema de transmisión hereditaria de los altos cargos. La corte, por un lado, se convierte en una especie de institución benéfica, y por otro, sirve para meter en vereda a la antigua nobleza de espada, cuya situación, durante el reinado de Luis XIII, se ha vuelto sumamente precaria, como demuestran las *Peticiones y artículos por el restablecimiento de la nobleza* dirigidos al rey. La nobleza de espada se encuentra «en el es-

tado más penoso que jamás ha conocido [...], la pobreza la agobia [...], la ociosidad la envicia [...], la opresión la ha reducido casi al desespero»[24].

Este sector de la nobleza sólo pensaba en la acción y nada más lejos de él que las ideas, como refleja la anécdota del mariscal de Biron, de quien Tallemant des Réaux dijo que había nacido para la guerra:

> No era ignorante y se dice que Enrique IV, al recalar en Fresnes camino de Meaux, pidió la explicación de un verso griego que aparecía en la galería. Algunos relatores del Consejo de Estado que para su desgracia se encontraban allí pusieron cara de circunstancias, como si no entendieran lo que decía Su Majestad; el Mariscal, que pasaba por allí, explicó lo que el verso quería decir y salió corriendo, hasta tal punto se avergonzaba de saber más que las gentes de toga; ocurre que para acomodarse al siglo convenía más la reputación de bruto que la fama de hombre de letras[25].

Cuando esta energía presta a actuar se encuentra reprimida, hace falta una válvula de escape. Con Enrique III (1551-1589), esta función la desempeña el ceremonial de la corte, que prescribe con meticulosa precisión hasta la manera en que el rey debe ponerse la camisa. La etiqueta refleja un mundo de reglas minuciosas y de derechos que se distinguen por diferencias ínfimas, en que cada uno ocupa el lugar que le corresponde y los privilegios conferidos parecen garantizados para siempre. En una descripción en que la admiración rivaliza con la indignación, Saint-Simon (1675-1755) describe el modo en que Luis XIV fija el rango y los modos de comportamiento de un bastardo:

> Dio por tanto a entender a monsieur du Maine que no haría nunca nada provechoso si se desinteresaba de los príncipes de sangre y, prestándoles interés, apoyaría lo que se hiciera a su favor; que para ello había que marcar siempre una diferencia entre las distinciones que confería el Parlamento a los prínci-

pes de sangre y las que se le concedieran por encima de los pares, formando así un rango intermedio que no hiriera en absoluto a los príncipes de sangre y que, por el contrario, los comprometiera a mantenerlas todo el tiempo, por el interés en conservar una distancia entre ellos y los pares; que para ello había que darle prevalencia sobre todos los pares y forzarlos a encontrarse en el registro de la declaración proyectada y a su consiguiente recepción, que debía hacerse de inmediato, darle el gorro como a los príncipes de sangre, que desde hace tiempo ya no se da a los pares, pero hacerle prestar el mismo juramento que a los pares sin ninguna diferencia de forma o ceremonial, para dejar una entera en ventaja de los príncipes de sangre, que no prestan ninguno; y, del mismo modo, hacerle entrar y salir de la sesión igual que a los pares, en el lugar en que los príncipes de sangre atraviesan el estrado; llamarlo por su nombre, como a los demás pares, pidiéndole su opinión, pero con el gorro en la mano un poco menos bajado que para los príncipes de sangre, a quienes sólo se mira sin nombrarlos; finalmente, hacerle recibir y conducir en carroza por un único ujier cada vez que acuda al Parlamento, a diferencia de los príncipes de sangre, que lo son por dos, y de los pares, ninguno de los cuales es recibido por un ujier en carroza salvo el día de su recepción, y que, al salir de la sesión de dos en dos, son conducidos por un ujier tan sólo hasta la salida de la gran sala[26].

La función básica del ceremonial es sustituir la acción: sirve para matar el tiempo y enmascarar lo que Taine denomina «esa cosa peligrosa»: los pensamientos. De todos modos, bajo el reinado de Luis XIII, el aburrimiento de la antigua nobleza de espada no deja de crecer. La epidemia de los duelos, que amenaza con llevar al suicidio colectivo a una parte de la élite, atestigua la intensidad de su afán de acción: tan sólo en 1607 cuatro mil nobles murieron en duelo en Francia. El duelo, primero rechazado por la nobleza de toga, se convierte en una especie de signo distintivo de la nobleza de espada. La «fiebre de los duelos» es una metáfo-

ra muy apropiada, ya que éstos revelan hasta qué punto la nobleza de espada sufre con su ociosidad. Si se acaba con los duelos, como intentó hacer Richelieu, se limita peligrosamente el campo de acción de la nobleza: la falta de acciones militares y la prohibición de medirse en combate singular pueden abrir la vía a peligrosas reflexiones.

Tanto más necesario resultaba, para compensar esta inactividad forzosa, recurrir a un ceremonial refinado, cuyo buen funcionamiento se podía demostrar continuamente. Pero Luis XIII «no busca las ocasiones para disipar el fastidio que planea sobre su casa, casi siempre oscura y taciturna, no comprende que la corte aspira a vivir en la animación, la alegría, los desfiles, y que una buena política consistiría en distraerla para apartarla de los complots»[27]. Así, se hablaba del «espectáculo melancólico del interior de la corte», cuya responsabilidad se atribuía al temperamento del rey, «hipocondriaco por excelencia»; al comienzo de sus *Memorias,* La Rochefoucauld se apresura a asegurar que las incomodidades de Luis XIII «aumentaban sus penas y los defectos de su humor»[28].

Pero el rey no veía hasta qué punto su indiferencia con respecto a los acontecimientos cotidianos de la corte y a la etiqueta no sólo ponía en peligro el estado de ánimo de la nobleza, sino también el equilibrio de poderes que aseguraba el mantenimiento de la realeza. Olvidaba que no bastaba con exigir vagamente que reinara el orden en la corte si no se estaba dispuesto a regularlo en los más pequeños detalles y a velar ostensiblemente por que se respetara. De este modo, el tedio de la nobleza impedida de actuar degenera primero en sátiras y después en conspiraciones que desembocan en la Fronda, primero la Antigua Fronda o Fronda parlamentaria, y más tarde la Nueva Fronda o Fronda de los príncipes.

IV. Corte y salón

En su prólogo a la *Fenomenología del espíritu* (1807), Hegel habla de la frivolidad y del fastidio que se propagan en el orden establecido. Estos términos reflejan muy bien el clima espiritual que pudo favorecer la Fronda. Su fracaso ni siquiera sorprendió a sus propios protagonistas: La Rochefoucauld la califica de triste farsa y Saint-Simon, más tarde, de broma armada; los historiadores coinciden en destacar en la Fronda la coincidencia original de una imperiosa necesidad de actuar y de la ausencia de proyecto, viendo en ella «un movimiento sin idea, en que las dificultades económicas, la miseria del pueblo, la ambición vanidosa de los grandes jugaron una de esas partidas sin objetivo definido»[29]; «un momento único en la historia moderna, donde vemos asociarse a hombres de acción, forzados a actuar casi sin ningún principio, con hombres de inteligencia, suficientemente perspicaces para desmontar los resortes de esta acción y para analizarla»[30].

Tras el fracaso de la Fronda, el rey y la nobleza de espada tuvieron que hacer frente común contra las pretensiones de la burguesía y de la nobleza de toga. Este nuevo equilibrio de intereses ejercía una presión que explica la rapidez con la que, en aquella época, se inflamaban los conflictos para apagarse de nuevo casi inmediatamente: el 2 de julio de 1652, La Rochefoucauld cae gravemente herido en el faubourg Saint-Antoine; el 21 de octubre del mismo año, el rey vuelve a París y decreta una amnistía que incluye a La Rochefoucauld; en noviembre, su hijo Charles recibe del rey el regalo de la abadía benedictina de Molesmes.

Tanto en la corte como en los salones se definen ahora las formas de comportamiento características que asocian la etiqueta, el aburrimiento y la melancolía. El resultado es una nueva estabilidad. ¿A expensas de quién?, cabría preguntarse. La respuesta salta a la vista. La Rochefoucauld tiene que resignarse:

> En primer lugar, para hablar de mi humor, soy melancólico, y lo soy hasta tal punto que desde hace tres o cuatro años apenas me han visto reír tres o cuatro veces. La mía, por tanto y a mi entender, es una melancolía bastante soportable y suave, si no tuviera más que la que procede de mi temperamento; pero me llega tanto del exterior y lo que me viene me llena tanto la imaginación y me ocupa con tanta fuerza el espíritu que casi siempre estoy soñando sin decir palabra o no tengo casi ninguna relación con lo que digo[31].

La Rochefoucauld describe una forma de melancolía que en lenguaje médico se calificaría de exógena. Pretende no haberse reído, o casi, desde hace tres o cuatro años. Este dato nos remonta hasta el año 1654, que fue el del fracaso definitivo de sus proyectos. Aparte de un breve entreacto militar durante el sitio de Lille, la vida de La Rochefoucauld ha cambiado. El soldado se torna escritor, el mundo se convierte en un salón y el salón en un mundo: un mundo pequeño, un mundo abarcable, refinado y marcado en los mínimos detalles por manos de mujer. Nadie ha expresado este estado de hecho de modo más encantador que Sainte-Beuve, que incluyó su semblanza de La Rochefoucauld entre sus *Retratos de mujeres:*

> Monsieur de La Rochefoucauld nos ha parecido no poder separarse en absoluto de ambas mujeres [Sainte-Beuve habla de madame de La Fayette y de madame de Longueville], que han ocupado un puesto tan importante en su vida; si lo incluimos excepcionalmente en este volumen consagrado enteramente a glorias más suaves, no quiere decir que opinemos que su éxito fuera un éxito femenino, como nos enteramos de vez en cuando que se murmura a nuestro alrededor: pretendemos simplemente hacerle un favor que se merece y del que sin duda no se lamentaría[32].

En el salón, la acción cede el puesto a la contemplación, uno deja de combatir con la espada para agarrar la pluma.

Para La Rochefoucauld, el salón de madame de Sablé se convierte en un laboratorio de creación de máximas, donde se asiste a su elaboración. Estas máximas revelan un conocimiento de la vida reservado a la gente de acción. Así, la utopía se asocia a un optimismo forzado, ignorante del mundo, mientras que la melancolía de la Fronda no sólo es señal de seriedad, sino también de un profundo conocimiento de la vida. La resignación es por tanto la suerte de una capa de la sociedad que, excluida desde entonces de las decisiones políticas, ya no puede influir en el curso de las cosas. Para calibrar el alcance de las secuelas que ha tenido esta pérdida en la psicología de los individuos hay que recordar que nobles como La Rochefoucauld habían sido educados desde la infancia para una vida de acción: «En lugar de languidecer sobre los bancos de la escuela, un hijo de familia ingresaba en el ejército y en el mundo diez años antes que hoy. Ignorante de los libros, pronto se convertía en sabio en acciones y en emociones»[33]. La Rochefoucauld tenía sentido común y era hombre de mundo: antes incluso del comienzo de la Fronda había tenido sin duda experiencias susceptibles de inspirar sus máximas, pero no de ponerlas por escrito. Por tanto, sobre su biografía de escritor flota una incertidumbre que parece acreditar la hipótesis de que no mostró interés por ser admitido en la Academia Francesa sobre todo por temor a tener que pronunciar el discurso de rigor.

Esto es lo que hay que tener en cuenta si se quiere valorar en su justa medida las restricciones que tuvo que soportar alguien como La Rochefoucauld respecto a sus posibilidades de entrar en acción, y no suponer equivocadamente que se trató de un cambio de profesión, aunque le viniera impuesto. Nadie piensa ya en rebelarse contra el rey; de «abajo» no proviene ninguna amenaza; ya no hace falta luchar por el propio rango ni por la propia reputación; de este modo, el aburrimiento, como escribe madame de Maintenon, se ha convertido en el peor enemigo. Nadie se libra: ni los asiduos de los salones, ni los cortesa-

nos ni los fieles del rey. Los modelos de conducta que se desarrollan en los salones y en la corte tras el fracaso de la Fronda tienen todos por objeto eliminar el aburrimiento; el reciente desequilibrio del mecanismo de la realeza se ha estabilizado y su ritmo es más tranquilo que nunca. En una sociedad en que los sectores vinculados al poder –nobleza de espada y nobleza de toga, además del monarca– no exteriorizan sus tensiones, es importante matar dignamente un tiempo con el que ya no se puede hacer nada.

Sin embargo, esa sensación de aburrimiento hay que reprimirla tanto en los salones como en la corte. El noble que revela su tedio confiesa su impotencia. El equilibrio de las relaciones de fuerza implica la represión de las propias emociones; hay que contentarse con el placer que procura descubrir una pérdida de control en otra persona: «A menudo perdonamos a los que nos aburren, pero no podemos perdonar a quienes nosotros aburrimos»[34]. En otra máxima, similar a ésta, La Rochefoucauld escribe: «Casi siempre nos aburrimos con las personas con las que no está permitido aburrirse»[35]. Este aburrimiento que caracteriza a una nobleza despojada de su poder es un fenómeno eminentemente social.

Hay que recordar aquí que la palabra *ennui* (aburrimiento, fastidio) describía en aquel entonces una afección psíquica mucho más profunda de lo que entendemos actualmente. En el siglo XVI, *ennui* significaba sobre todo «aflicción», «dolor», «tristeza», y los ejemplos citados por Huguet en el *Diccionario de la lengua francesa del siglo XVI* no autorizan a distinguirla de la melancolía. Incluso madame de Sévigné, que tenía la coquetería de hablar de su aburrimiento, lo hacía ante todo para lanzar una estocada a una rival:

> Estoy aquí, querida, toda solita; no tenía ganas de hacerme cargo de otro tedio que del mío propio. Estoy con mi fantasía justo después de Todos los Santos: ninguna compañía me tienta a comenzar tan pronto mi invierno. Estoy afligida por

> pasarlo sin usted, mi querida; no me acostumbro para nada a esta separación. Si quisiera, me daría un hartón de soledad, pero después de oír el otro día a La Bagnols decir que se dedicaba a las reflexiones, que estaba un poco demasiado ocupada consigo misma, quiero jactarme de estar toda la velada en este prado, charlando con nuestras vacas y nuestras ovejas. Tengo buenos libros, y sobre todo el *Petites Lettres* de Montaigne. ¿Qué más quiero cuando no está usted?[36]

Cuando uno no quiere hacer nada, se puede aburrir; cuando está obligado a no hacer nada, disimula su fastidio, que revela su impotencia. Sin embargo, el salón está demasiado cerca de la corte como para representar la versión perfecta de ésta. Aunque sea frecuentado por gentes de mundo, éstas no tienen en exclusiva ese perfume de mundanidad que emana del propio nombre de «salón»: tienen también cierta simplicidad que se trasluce en las cartas de La Rochefoucauld, cuando escribe por ejemplo a Jacques Esprit que volverá a París a pasar el invierno y que podrán ponerse de nuevo a pulir junto a la chimenea «bellas moralejas»[37]; o bien cuando pide a la marquesa de Sablé que aprecie ciertas máximas que le envía y le solicita de paso, «como no se hace nada por nada [...], un potaje de zanahorias, un ragú de cordero y otro de buey, como los que comimos cuando el señor comandante de Souvré cenaba en su casa, salsa verde y otro plato, bien un capón con ciruelas, bien cualquier otra cosa que juzguéis digna de vuestra elección»[38].

Los salones se crean en un momento en que una sociedad se mira a sí misma. Lo que escribía Sainte-Beuve del duque de Saint-Simon (demasiado cobarde para rebelarse, con un natural que le hacía más apto para ser cronista que hombre de acción; un poco desobediente, lo justo para hacerse historiador) también se aplica a los frondistas: escriben porque no pueden actuar y luchan con la pluma porque ya no tienen derecho a batirse con la espada. Las máximas y reflexiones forman parte de un género literario que debe su origen a la obligación y no a la inclinación.

En el salón, el afán de acción contrariado encuentra una salida en una literatura ya organizada según el modelo de la división del trabajo: se hacen madrigales en casa de madame de Scudéry, retratos en la de madame de Montpensier y máximas en la de madame de Sablé. Ahí residen las primicias de aquella «literatura industrial» que Sainte-Beuve juzgará más tarde tan detestable. Señalemos de todos modos una pequeña diferencia: los moralistas de la Fronda tal vez escriban para vivir, pero no escriben por dinero.

De hecho, el salón no se diferencia de la corte por un mayor grado de libertad individual. En él también reina la etiqueta, y la expresión de sentimientos y emociones está reglamentada: «En esta sociedad, los amigos de unos se hacían amigos de los otros por "reverberación", decía la marquesa. Los reunidos se reían juntos y también se entristecían juntos; porque no todo, en esta vida casi en comunidad, era pura felicidad y había costumbre de compartir tanto la amargura como la alegría»[39].

Por mucho que su distancia con respecto a la corte estuviera muy clara, los salones no eran el refugio de la intimidad; al contrario, era de buen tono demostrar en ellos hasta qué punto uno sabía controlarse en situaciones extremas:

> La señora marquesa de Sablé es por tanto viuda y una de las más honestas de su condición que jamás he conocido; no ríe ni llora y, sin manifestar su duelo ni mostrarlo de un modo fehaciente en un cambio tan importante como éste, conserva el temple necesario para no hacer patente ninguna debilidad [...]; dicen que esta condición le sienta tan bien que es una lástima que no le haya ocurrido antes[4°].

«Descubrir el interior» se convierte a partir de entonces en un juego de sociedad. Es la divisa de una época en que las autobiografías y las memorias se han puesto de moda, en que las máximas y reflexiones se presentan como fragmentos de un diálogo ininterrumpido que se mantiene en

la corte y en los salones. Pero los comportamientos íntimos amenazan con imponerse a los ideales tradicionales de actividad; al igual que Sainte-Beuve –¿es realmente una coincidencia?–, uno está tentado de exclamar: «Al Áyax de la *Ilíada,* que durante la ausencia de Aquiles lleva el peso del ejército troyano, o a Ney en medio del fuego cruzado en Friedland, ¡déjenles hacer! Y usted, Fontenelle, o monsieur La Rochefoucauld, en este momento, ¡ni se acerquen!»[41].

A la vista del peligro que supone una interiorización creciente, la sociedad reacciona reforzando los valores aristocráticos y, una vez estabilizado el poder real, reanima las nociones morales del feudalismo. El ideal de comportamiento del hombre de bien consiste en mantenerse disponible para la acción, como en tiempos de la caballería, aunque manteniéndola controlada.

«Cuando entré en el mundo, mi primera inclinación, y la más fuerte, era convertirme en hombre de bien y alcanzar los grandes honores de la guerra. Para ello, hice todo lo posible por entrar en contacto con los hombres de bien[42].» Esta declaración de un aristócrata, Bussy-Rabutin (1618-1693), primo de madame de Sévigné, muestra la eficacia de la consigna del buen comportamiento, que entonces equivalía a un precepto: permanecer en casa y reprimir los sentimientos, o ir a la guerra y llegar hasta el límite del yo. Esta dicotomía del comportamiento queda institucionalizada bajo Luis XV: «Cada año, en el mes de mayo, hay guerra», consistente en un simulacro de acción que permitía resistir durante los demás meses de aburrimiento.

El hombre de bien, según las concepciones de Castiglione y Gracián, es el hombre de sociedad por excelencia. La posibilidad de ocultar los sentimientos y la obligación de amordazarlos adquieren sentido en la acción a largo plazo; en el hombre de bien se funden como en un crisol la represión de las emociones, la previsión y la moral superior. De esta mezcla se deriva una mayor racionalidad; así, Georg Misch puede explicar con razón este tipo humano por la herencia de Descartes y por su concepción de las ac-

ciones del hombre, que sólo cuentan cuando «dependen de la razón»[43].

De todos modos, el aburrimiento, consecuencia de la represión de los sentimientos, sigue fastidiando y pone en peligro el proceso de civilización. Mantiene prisioneros a los hombres de bien y agobia a una clase ociosa, tanto si frecuenta el salón como la corte. El duque de Saint-Simon, el mejor testigo de la época, encuentra la salvación en su curiosidad:

> Me he enterado día tras día de toda clase de cosas por canales puros, directos y verídicos, y de toda clase de cosas grandes y pequeñas. Mi curiosidad, independientemente de otras razones, se sentía con ello muy satisfecha; y forzoso es confesar que, sea uno un personaje o no, en las cortes se vive de este tipo de alimento, sin el cual no se hace nada más que languidecer[44].

La Fronda había mostrado los efectos que puede ocasionar un control impuesto de los sentimientos, y su derrota no significa que se hubieran eliminado sus causas. En las cartas y memorias de la época estallan a menudo las emociones que habían desaparecido de la vida pública en la corte y los salones. Entre las razones por las que la duquesa de Longueville, por ejemplo, aliada de La Rochefoucauld, se había lanzado a la Fronda, la principal era probablemente el aburrimiento. Tras el fracaso de este movimiento, se retiró a Normandía y fue presa de un tedio profundo. En vano intentaron a veces sacarla de allí y distraerla:

> –Dios mío, señora –le decía una de sus damas–, el aburrimiento la corroe; ¿no le gustaría un poco de diversión? Hay hermosos bosques y perros, ¿le gustaría cazar?
>
> –No me gusta la caza.
>
> –¿Alguna labor?
>
> –No me gustan las labores.
>
> –¿Quiere dar un paseo?

–No me gusta pasear.
–¿O jugar a algún juego?
–No me gusta nada jugar.
–¿Qué le gustaría hacer entonces para distraerse?
–¡Ay! ¿Qué quiere que le diga? No me gustan los placeres inocentes[45].

El interés de este diálogo no es meramente anecdótico: muestra cómo el aburrimiento podía tener consecuencias graves. El odio a los «placeres inocentes» es el odio al aburrimiento, pero es también la rebelión interior ante un orden establecido contra el que ya se han estrellado y frente al cual ya no hay nada que hacer. La rebelión no deja de ser verbal, porque la situación impide toda insurrección política o militar. La Rochefoucauld ya presiente su aburrimiento cuando escribe a Lenet: «Le confieso que me hallo harto confuso, pues le aseguro que no sabré qué hacer cuando ya no haga daño»[46]. La Bruyère también dice que quien haya intrigado una vez, no puede dejar de hacerlo so pena de aburrirse.

Más aún que en los salones, donde se luchaba contra el aburrimiento escribiendo, dedicándose a la literatura en vez de a los preparativos militares, viviendo colectivamente las emociones, a veces apaciguadas por el grupo, en la corte era una necesidad absoluta dominar el propio aburrimiento. De ahí que el rey creara con la etiqueta un contrapeso, una compensación por la pérdida de poder que sufrió la nobleza: un sistema de acciones exactamente controlables y preferentemente de orden individual, pero imperativas para todos y, además, visibles. La corte es un «sinfín de pequeñeces y ridiculeces», pero éstas encadenan las energías y canalizan las ambiciones. La Rochefoucauld habla del escabel que le retiraron a su esposa, a quien previamente se lo habían prestado, privándola por tanto del derecho a permanecer sentada delante de la reina, como de la cosa que más le afecta del mundo, y Saint-Simon no llegó a reponerse del hecho de que nunca lo hubieran invitado a participar en el

primer despertar del rey, lo que en lenguaje cortesano se denominaba «gran entrada».

Pero para que la etiqueta surtiera efecto, era necesario que el rey se sometiera a ella, sugiriendo así que, al igual que cualquier otro noble, él también estaba vinculado a determinadas convenciones y que incluso tenía que atenerse exactamente a ellas. «La exactitud es la cortesía de los reyes», según una fórmula de Luis XVIII. Esta regla de juego sirve para conservar el poder real, y Luis XIV, advertido de la dificultad de domesticar a la nobleza, la cumplió a rajatabla. Saint-Simon describe, con admiración no disimulada, cómo el rey, por ejemplo, sabía diferenciar su saludo y modularlo en función de la posición social de la persona a la que saludaba y del favor de que ésta última gozaba por entonces en la corte: ora se quitaba el sombrero completamente, ora no hacía más que tocarlo, ora lo mantenía a una distancia más o menos grande de la cabeza o de la oreja, etcétera.

Si no se estaba autorizado a aburrirse en la corte, la melancolía, con más razón aún, estaba mal vista. El rey detestaba a las personas enfermas o melancólicas. Se disciplinaban las pasiones, e incluso en el desespero más profundo la naturaleza humana tenía que inclinarse ante el reglamento de la razón. Tallemant des Réaux cuenta que madame Saintot había decidido que «triste» era una palabra que había que proscribir. Debía ser posible reír y llorar por encargo. Richelieu, en particular, de quien se decía que estaba influido por la bilis negra, era un verdadero maestro en este arte. «Llora cuando quiere», decía María de Médicis, comparando al cardenal con un cocodrilo. No hay que ver en ello, como hacía Richelieu, un signo de debilidad, pues se precisa una gran fuerza de voluntad para saber mostrar las emociones en el momento oportuno: sin correr ningún riesgo, uno hace como si revelara lo que ocurre en su interior y no tuviera que disimular nada.

En los salones, en cambio, se tiene derecho a la melancolía, y madame de Sévigné habla de la «increíble tristeza»

en que estaba sumido La Rochefoucauld cuando se conocieron. A propósito de las conversaciones que mantuvo con La Rochefoucauld y madame de La Fayette dice: «A veces mantenemos conversaciones de una tristeza tal que parece que lo único que queda por hacer es enterrarnos»[47]. La marquesa de Rambouillet, por su parte, a cuya casa acuden la corte y la ciudad, quien reúne en su salón a las distintas capas de la buena sociedad sin que se mezclen y cuya ambición era siempre distraer y divertir a sus acompañantes, escribió el siguiente epitafio para su tumba:

> Aquí yace Artenice, libre de rencores,
> Por el rigor del destino siempre perseguida;
> Si deseas revelar todos sus dolores,
> Basta relatar los instantes de su vida.

V. La melancolía burguesa: Alemania en el siglo XVIII

En un texto dedicado al siglo XVIII, Wilhelm von Humboldt, siguiendo y reforzando a la vez una tradición alemana, traza una clara línea de separación entre la acción y el pensamiento humanos: mientras que la primera es limitada y está sometida a la necesidad, el segundo es libre y no conoce límites. Humboldt creía que con ello podía formular una máxima antropológica válida para todas las épocas y culturas. Sin embargo, al mismo tiempo debió de sentir cómo esta contraposición estaba marcada por el espíritu de su época y de la cultura alemana. Cultura y pasividad establecían de este modo una relación original, y toda la época estaba impregnada de un «estado de ánimo enfermizo» que hacía que los hombres se volvieran «más reflexivos y sensibles que activos y trabajadores». Del mismo modo, Wilhelm Dilthey atribuía el malestar del siglo XVIII a la incapacidad de los individuos para hacer realidad sus altos ideales. Werther e Hyperion, los héroes de Goethe y Hölderlin, encarnan el espíritu de la época.

También en Alemania, en el siglo XVIII el absolutismo evoluciona por fuerza bajo la presión del cambio económico: el equilibrio económico se altera tan rápidamente que desde mediados de siglo hay comerciantes que han acumulado tanto capital que tienen más poder que los gobernantes de los pequeños Estados alemanes. Pero el sistema político no se ve apenas afectado por ello y únicamente la burguesía capitalista puede esperar algo del futuro inmediato, mientras que la mayor parte de la pequeña burguesía permanece excluida de toda participación política. El estado de ánimo que predomina en esta parte de la población, que ha de contentarse con posiciones subalternas, es la pasividad; los intelectuales provienen precisamente de esta burguesía media, lo que explica que la pasividad se apodere de toda la vida política y cultural, y conduzca a una separación fatal entre la esfera privada y la vida pública, entre espíritu y poder, entre moral y política.

Ésta es la «miseria alemana», característica de una nación calificada de atrasada por el filósofo Helmuth Plessner[48]. Cuando por fin se decide a luchar contra la nobleza feudal, sintiéndose fuerte gracias a su sólida emancipación económica, la burguesía alemana tiene que hacer frente al proletariado en ascenso antes de haberse estabilizado suficientemente y de haber podido elaborar con calma su idea de sí misma. Así se explica la colusión –cuyas consecuencias serán tan graves en la historia de Alemania– entre la megalomanía política y la resignación ergotista. La relación que mantienen en Alemania la política, la moral y la melancolía lleva el sello de la fatalidad, desde la melancolía de la burguesía alemana al comienzo de su emancipación económica, que no vendría seguida de una emancipación política, hasta el «dolor imposible» que explica la ausencia de un verdadero debate de fondo sobre el nacionalsocialismo tras el hundimiento del Reich[49].

Es muy característico de la historia alemana, con sus continuidades y discontinuidades, que sea en el libro de un judío alemán publicado en 1939, el año en que estalló la

guerra, donde encontremos la descripción más evocadora de la relación entre la burguesía alemana y la melancolía. Este libro, del que no se vendió ni un solo ejemplar en la época de su aparición, enmoheciéndose todos ellos en el sótano de un editor suizo, no se redescubrió hasta treinta años después, cuando la segunda República alemana empezaba a teñirse de los colores de la socialdemocracia. En *La civilización de las costumbres,* Norbert Elias describe cómo en la capa intelectual de la burguesía media alemana nacían pensamientos y sentimientos melancólicos.

La melancolía de la burguesía alemana del siglo XVIII expresa una situación en la que una capa social se ve obligada a compensar con actividades literarias y filosóficas su lejanía del poder. Por supuesto, esto no impide poner de relieve la filosofía racionalista de la época así como resaltar su confianza y la apreciación positiva de su tiempo. En todo caso, el racionalismo alemán siempre se ha dirigido más a la escuela que al mundo, nunca ha sido una doctrina influyente en la vida de la sociedad, y personalidades como Lessing, Lichtenberg o Georg Forster han sido hasta nuestros días, para gran desventura de Alemania, figuras marginales.

VI. Sociedad y soledad

La soledad es uno de los temas fundamentales del discurso público en Alemania en el siglo XVIII. Hay que recordar en este punto que todavía en el siglo XVI la palabra *Einsamkeit* («soledad») está asociada etimológicamente a las nociones de unidad, consenso, comunidad, y no sólo en alemán. Esta asociación es ilustrativa en español: los *reclusos* o los *inclusos* del siglo XV eran eremitas muy especiales que se hacían emparedar no sólo cerca de los claustros, sino también en calles concurridas y plazas, provocando el horror, la admiración o el consuelo de los transeúntes.

El solitario y la sociedad, por tanto, no estaban separados, sino, por así decir, imbricados uno en la otra, lo que

demuestra la capacidad de las culturas tradicionales para integrar cierto contingente de comportamientos anómalos. Los salones franceses confirman esta idea, porque al alejarse de la corte, aspiraban a no perder el contacto con el mundo. Ahora bien –y éste es un rasgo característico de la evolución de la situación en Alemania–, en este país el salón pasaba por ser un fenómeno totalmente ajeno a la mentalidad germana y la gente se complacía en alabar los cambios arquitectónicos tendentes a asegurar en la vivienda burguesa no la convivencia, sino la soledad: el aislamiento de los miembros de la familia se convirtió en hábito.

El amor por la soledad en aquella época tiene motivos estéticos; la divisa *«solitudo musis amica»* no sólo es válida en Tibur, en Tusculum y en Sils-Maria, sino también en los pequeños Estados de Alemania. El gran texto del siglo XVIII sobre la soledad es obra de Johann Georg Zimmermann, un suizo, alumno de Albrecht von Haller y médico personal de Jorge III, rey de Inglaterra y príncipe elector de Hannover. Zimmermann discute en su escrito las tesis de un compatriota, Jacob Hermann Obereit, cirujano de profesión, a quien el duque de Meiningen propuso en 1786 el puesto de consejero áulico de asuntos filosóficos. En *Die Einsamkeit der Weltüberwinder* (La soledad de los que han superado el mundo), publicado en 1781, Obereit había elogiado la vida monástica, sosteniendo que la soledad del creyente estaba libre de aburrimiento y melancolía. Johann Georg Zimmermann combatió esta idea en su libro *La soledad*, publicado en 1784; esta obra de cuatro volúmenes pretendía ser más que una descripción: estaba concebida como una terapia, una especie de doctrina del comportamiento destinada a las capas burguesas[50].

Zimmermann juzga el aburrimiento y la melancolía de modo diferente según el medio, noble o burgués, en que los encontramos. A simple vista, Alemania parece presa de una fiebre de sociabilidad: las distracciones del llamado «gran mundo» son imitadas por todas las capas de la sociedad; la soledad es vergonzosa. La raíz de este afán de sociabilidad

es el miedo al aburrimiento, que por otro lado ejerce un gran poder de atracción sobre la burguesía, deseosa de imitar a la nobleza, a la que denigra y envidia al mismo tiempo. Los burgueses creen que pueden jugar a ser nobles, sabiendo que el hombre corriente no conoce el aburrimiento ni la soledad. El comportamiento del burgués viene marcado por una clara ambivalencia, pues desea diferenciarse de la nobleza, por un lado, y del pueblo, por otro. Esta concepción, que observamos en Leopardi, Schopenhauer y Nietzsche, ya había sido expuesta por Petrarca, que oponía el *miser occupatus* al *felix solitarius*.

Zimmermann no sólo diferencia el comportamiento de la nobleza del de la burguesía, sino también la orientación religiosa de la orientación secular. Deplora que «un terrible aburrimiento y la fragilidad enfermiza del alma y del cuerpo [...] sean entre monjas y ermitaños un efecto innegable de la soledad»[51], del mismo modo que ve por lo demás en «la llamada de la soledad [...] el síntoma más general de la melancolía»[52]. Condena la soledad del convento y ensalza en cambio la de la pequeña ciudad: «Las pequeñas ciudades tienen una ventaja innegable sobre las grandes en lo tocante al comercio con uno mismo. La ganancia de tiempo y de ocio, de libertad y tranquilidad que comporta es innegable; esta dicha huye de las grandes ciudades, donde todo pensamiento queda ahogado entre las malas hierbas de quienes nos agobian»[53]. Esta asociación execrable entre la soledad, el aburrimiento y la melancolía desaparece de inmediato, o para ser más exactos, cambia profundamente de carácter cuando la soledad religiosa es sustituida por la soledad profana: «Todo el tiempo que pierde el hombre de mundo lo gana el solitario»[54], declara de repente, y aconseja a los escritores que «se separen de los hombres», que busquen la sombra y los bosques, que se vuelvan por completo hacia su interior. Así, todo lo que hacen, todo lo que obtienen es siempre un efecto de la soledad[55]. Al final, la melancolía es objeto de rehabilitación, pues «una especie de dulce melancolía se apodera de nosotros [...], a ve-

ces, en medio de una naturaleza tranquila y campestre, a la vista de toda su belleza», y «la soledad transforma en ocasiones, pero sin duda no siempre, la penosa tristeza en dulce melancolía»[56].

La monotonía de la vida contemplativa se considera el comportamiento ideal; las pequeñas ciudades de Alemania debieron de estar pobladas de genios desconocidos que creían ver confirmada su importancia en la ausencia de reconocimiento público. En sus comentarios «Uber Gesellschaft und Einsamkeit» (Sobre la sociedad y la soledad), el filósofo vulgarizador Christian Garve abunda en la oposición entre el silencio, el ocio y la perseverancia del filósofo solitario, por un lado, y la vana animación de la cultura de los príncipes, por otra, pero también señala el precio que hay que pagar en general por la soledad: el abatimiento, la indolencia y la melancolía. «En principio y de conformidad con la naturaleza de la cuestión, la sociedad parece estar hecha para las épocas de buena salud, alegría y satisfacción, mientras que la soledad es el refugio natural de los enfermos, los espíritus atribulados y torcidos[57].»

Sin embargo, por regla general, el espíritu burgués de la época prefiere la naturaleza a la sociedad, la melancolía del solitario a la actividad incesante del hombre de mundo; el retorno al propio yo guarda relación con la apreciación del valor de los sentimientos y se intensifica con el culto a la reciprocidad y la amistad. La interioridad ennoblece al individuo, se ensalza el ocio frente al aburrimiento, el campo frente a la ciudad, la pequeña ciudad frente a la villa y corte.

La interioridad, el recogimiento en sí mismo del individuo que da la espalda a la sociedad, es una consecuencia de la huida de la burguesía ante el mundo; esta huida se apoya en una filosofía que exalta la soledad y que, además, al evolucionar en el curso del siglo XVIII hacia la antropología y la psicología empírica, profesionaliza la relación con la interioridad. Contrariamente a la teoría de los sentimientos del Renacimiento y a toda la antropología de los

siglos XVI y XVII, la tristeza ya no se considera una debilidad, como todavía hacía Descartes. Por el contrario, una filosofía de orientación antropológica lleva al individuo burgués a ocuparse de sí mismo y a otorgar al subjetivismo un valor ilimitado.

La interioridad y la huida a la naturaleza son las consecuencias del distanciamiento con respecto a una sociedad que ya no nos dice nada porque nosotros no tenemos nada que decirle. El hombre sentimental del siglo XVIII se regodea en un dolor elegido por él mismo, en una exaltación de la melancolía. En tiempos de la Fronda, alguien como La Rochefoucauld expresaba su aflicción en los salones, pero la melancolía estaba bien arraigada en el siglo. La burguesía alemana del siglo XVIII, que todavía no se ha hecho con el poder, sucumbe a una melancolía que es la huida de un mundo en el que la nobleza está en su casa.

TERCERA LECCIÓN

Los lugares del aburrimiento

I. Introducción

La utopía se caracteriza por la prohibición de la melancolía; los trastornos del alma, los trastornos más profundos, tampoco se toleran donde se supone que reina un sistema de orden generalizado. La promesa de felicidad que hace la utopía tiene un reverso: la prohibición de ser desdichados. La historia de La Rochefoucauld y de los salones tras el fracaso de la Fronda saca a la luz la relación entre el orden y la melancolía: en su caso, el aburrimiento y la melancolía no se alejan mucho de la sociedad; la gente no huye todavía a la naturaleza, como más tarde será costumbre entre los burgueses del siglo XVIII, sobre todo en Alemania. La utopía, el aburrimiento y la melancolía corresponden así a opciones que llamaré, en estas conferencias, «política del espíritu» de los intelectuales: estrategias por medio de las cuales protagonistas de la historia y pensadores consiguen ocupar su lugar en la sociedad o compensan la pérdida de rango.

Siempre es difícil hablar de orígenes y es raro que uno no se equivoque. Entre los consejos de Georges Canguilhem hay uno que me parece especialmente digno de mención: «No hay precursores», afirma. Sin embargo, resulta difícil no ver en La Rochefoucauld, condenado a la observación, a la reflexión y finalmente a la escritura, un antecesor de los intelectuales de hoy.

Melancolía y aburrimiento son fenómenos muy cercanos entre sí. El aburrimiento tiene lugares preferidos que nos ilustran también sobre la melancolía. Hoy quiero hablar de esos lugares.

La experiencia ordinaria del aburrimiento se basa en la representación de un transcurso del tiempo regular y mecánico, cuyo símbolo es el reloj. No podemos escapar de la rutina si no acortamos el tiempo, bien multiplicando los acontecimientos, bien intensificando lo vivido. Esto supone cierta dosis de independencia, la posibilidad de producir por uno mismo acontecimientos diversos allí donde reina la calma chicha. La etiqueta cortesana es para la burguesía la esencia misma del aburrimiento, mientras que, de hecho, en la corte, la función de la etiqueta es combatirla.

El siglo XIX suele considerarse el siglo del optimismo, de un optimismo arraigado en la realidad social, mientras que en el siglo XVIII permaneció en estado de programa, de esperanza, de resolución. En el siglo XIX, las máquinas de vapor empiezan a funcionar de verdad y la conciencia que los científicos tienen de su valía recibe un nombre: positivismo. El rector de la Universidad de Berlín, Emil Du Bois-Reymond, pronuncia entonces esta orgullosa divisa: *Ignorabimus!* No hay modestia alguna en esta palabra, que no representa el reconocimiento de los límites del saber, del saber científico, sino una manera educada de expresar la convicción de conocer exactamente los propios límites. La revolución industrial avanza a grandes zancadas; las ciudades adquieren dimesiones gigantescas, y Marx tan sólo es uno más entre un buen número de pensadores que en ese siglo lo saben todo y creen poder preverlo todo. Es el siglo de la desmesura *(hybris)* y de la autosatisfacción.

Sin embargo, ese siglo borracho de progreso también fue, cegado por su fe en el progreso, un siglo que Léon Daudet calificó de «estúpido», el siglo del gran aburrimiento, de un aburrimiento que el clarividente Schopenhauer había calificado, ya en 1819, como la enfermedad de la nueva era. George Steiner, en un ensayo titulado *En el castillo de Barba Azul*[1], subrayó que en ese siglo a toda expresión de optimismo respondía un suspiro de desespero, a todo artículo de fe en el progreso social una señal de fatiga nerviosa. Théophile Gautier tenía por divisa: «Antes la bar-

barie que el aburrimiento». Se diría que el siglo XX, con su monstruosa barbarie de guerras mundiales, con los crímenes de Stalin y la destrucción industrial de seres humanos practicada por la Alemania nazi, ha tenido que compensar el gran aburrimiento del siglo XIX. Se pueden reprochar muchas cosas al siglo XX, pero no aducir que haya sido aburrido. Steiner cita a dos poetas que han elevado a la perfección la expresión del aburrimiento del siglo XIX. Se trata, por un lado, de Baudelaire en *Las flores del mal:*

> Nada es tan largo como las insulsas jornadas,
> cuando bajo los copos pesados de los años de nieve
> el tedio, fruto de la triste indiferencia,
> adquiere proporciones de inmortalidad[2].

Y, por otro, de Mallarmé, que ya deja que se asome un atisbo de ironía cuando evoca el exceso de su aburrimiento: «Leí todos los libros y es, ¡ay!, la carne triste»[3].

Todos los grandes marginales del siglo XIX –Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, Jacob Burckhardt– han sentido el aburrimiento de su siglo. Pero Søren Kierkegaard (1813-1855) fue sin duda el filósofo del tedio y de la melancolía por excelencia. Podemos ver hasta qué punto las etiquetas pueden ser engañosas, porque debemos a este «existencialismo», para el que la categoría del individuo desempeñó un papel tan importante, una serie de fecundos análisis sociológicos del aburrimiento y de la melancolía que tienen la ventaja, como en Mallarmé, de no carecer de ironía. En *O lo uno o lo otro* escribe:

> Encontramos ejemplos desde que se creó el mundo. Adán se aburría porque estaba solo, y por eso fue creada Eva. A partir de ese momento, el aburrimiento se instaló en el mundo y creció exactamente al ritmo en que crecía la población. Adán se aburría solo, después Adán y Eva se aburrían juntos, luego Adán, Eva, Caín y Abel se aburrían en familia, más tarde aumentó la población mundial y los pueblos se aburrían en

> masa. Para distraerse se les ocurrió la idea de construir una torre que sería tan alta que llegaría hasta el cielo. Esta idea es tan aburrida que construyeron la torre, prueba terrible de la primacía del aburrimiento en aquellos momentos[4].

En su diario, Kierkegaard deplora que el tiempo, esa sucesión, «es o puede ser el peor enemigo del hombre». Pero como más tarde en Marcel Proust, la repetición contiene, a diferencia del mero recuerdo, un principio positivo para quien sepa verlo: «Sin repetición, ¿qué sería la vida? [...] Si el mismo Dios no hubiera querido la repetición, el mundo jamás habría existido»[5]. En *Mi punto de vista,* esta «comunicación inmediata» y esta «declaración a la historia» que publicó dieciséis años después de *La repetición,* Kierkegaard aporta una clave histórica y sociológica del fenómeno del aburrimiento, que incluye la melancolía. Quien se aburre y, peor todavía, teme que la eternidad pueda ser aburrida merece –según la concepción clásica de la melancolía– ser calificado de genio. Por lo demás, Kierkegaard, que habla ahora de sí mismo, sitúa el destino del individuo rumbo a la melancolía y el aburrimiento en un lugar muy concreto: «No tengo nada más que añadir; me limitaré a dar la palabra a otro, mi poeta, quien, cuando venga, me asignará mi sitio entre aquellos que han sufrido por una idea y dirá: "El martirio padecido por este escritor puede describirse en estos términos: ha sufrido por ser un genio en una aldea"»[6].

Así, en la descripción de Kierkegaard, todo se relaciona para formar un síndrome melancólico que ya hemos mencionado: el sufrimiento que provoca la propia interioridad y la constatación de que se vive en una época de exceso de reflexión llevan a asociar melancolía y aburrimiento. El aburrimiento y la melancolía ante la idea de residir en una pequeña ciudad reflejan menos una crítica de la ciudad que el hastío de la provincia. La metáfora de la pequeña ciudad no significa que se polemice contra el mundo, sino contra el estado en que se halla, y estamos muy lejos de la moda del

éxodo de la ciudad en el siglo XVIII: «Me separo a menudo de la ciudad y huyo a regiones solitarias, y entonces la belleza de la naturaleza transporta mi alma lejos de las repugnantes impresiones que me han hecho huir de la ciudad»[7].

El polo que Kierkegaard opone a la pequeña ciudad aborrecida no es la naturaleza, sino el interior de uno mismo. El cuadro de la pequeña ciudad refleja el odio del genio a la mediocridad. Ello debe relacionarse con la polémica contra Copenhague, de la que argumenta que se ha convertido en una pequeña ciudad, lo cual imprime a esta polémica un giro «económico», ya que, en danés, «pequeña ciudad» también significa «ciudad comercial» (la palabra *kjöbstad* abarca ambas nociones). A Kierkegaard le gustaría participar desde la distancia en la actividad y el ajetreo de la gran ciudad, libre de toda preocupación una vez realizado su trabajo; su posición es exactamente la que convenía a un rentista que ha organizado su vida con rigor y ha muerto en el instante preciso «en que había agotado su fortuna que, como buen cristiano, se había negado rotundamente a colocar con interés»[8]. El reproche dirigido a la pequeña ciudad oculta la nostalgia del centro aristocrático. Dado que los que residen en ese centro tampoco se salvan del aburrimiento, Kierkegaard sabía y señaló asimismo dónde encontrar un consuelo: «En fin, todo el mundo es aburrido [...]. Los que aburren a los demás son: la plebe, la masa, en general el cortejo eterno de la humanidad; los que se aburren a sí mismos son: los elegidos, los nobles...»[9]. Recordemos la máxima de La Rochefoucauld: «A menudo perdonamos a los que nos aburren, pero no podemos perdonar a quienes nosotros aburrimos».

Convertido el aburrimiento en rasgo general de la existencia humana, el vínculo entre melancolía y genialidad no desaparece. Quien pueda enorgullecerse de haber sacado a la luz su propia miseria puede autoconcederse sus cartas de nobleza. Un genio enfermo de la pequeña ciudad, ésa es la definición kierkegaardiana del melancólico.

II. Utopía: adiós al aburrimiento y a la melancolía

Puesto que ha sido concebido para combatir la miseria del instante, el sistema utópico no tolera ni el aburrimiento ni la melancolía. Tristeza y tedio son amenazas para el sistema.

La utopía es hija del deseo. Ahora bien, en la utopía los deseos están rigurosamente reglamentados. «¡Haz lo que diga el plan!»: ése es el primer mandamiento de las utopías, que no prevén en ningún caso la divisa de la abadía de Thélème, «¡Haz lo que quieras!». Si en el país de Jauja se puede holgar esperando que las ocas –cuchillo y tenedor en mano– caigan del cielo ya cocinadas, en la utopía se trabaja, no siempre hasta el agotamiento, pero siguiendo en todo caso reglas estrictas, y más para llegar a tener un buen apetito que para ganarse la vida.

La fórmula «organizar la fortuna» del socialista Étienne Cabet (1788-1856), quien intentó realmente organizar su fortuna tratando de fundar colonias comunitarias en América, es la divisa de todas las utopías en general. En cambio, la historia de las utopías convertidas en realidad muestra cómo la felicidad decae en la organización. La «organización del optimismo», que Goebbels había propuesto como objetivo del nazismo, era desde luego una perversión. La máxima que debía guiar la organización de las actividades de ocio bajo el nazismo era *Kraft durch Freude* («La alegría nos da fuerza»). Salta a la vista la prohibición de la melancolía: quien fuera incapaz de estar alegre no podía adquirir la fuerza que ponía voluntariamente a disposición del régimen totalitario. La aflicción, la ineptitud para el gozo definían al saboteador por excelencia. Si no hubiera habido ni judaísmo ni psicoanálisis, una simple noción de Freud habría bastado para hacer que los nazis le odiaran: la labor del duelo.

En la utopía no hay tiempo libre, es decir, disponible para uno mismo, ya que no queda ningún espacio vacío que escape a la planificación. El trabajo y el ocio están regla-

mentados. El aburrimiento caracteriza de todos modos un resto de vida privada en el plan, de espontaneidad agazapada en la inacción. Inacción y aburrimiento no son lo mismo, pero la utopía eudemonista no prevé ninguna forma de trabajo que permita, sobre la base de su desarrollo típico, aburrirse y seguir trabajando a pesar de todo. En la utopía no se puede trabajar y tener tiempo de aburrirse. Y quien ha concluido su trabajo no se escapa del plan: incluso su tiempo libre está sometido a los imperativos de eficacia. Tiempo y lugar obedecen al imperativo del orden, y la utopía no admite el azar. En ella no hallamos ni espacio vacío ni tiempo libre; nada de aburrimiento, por tanto, pues el organizador no ha dejado ni un lugar ni un momento a su disposición.

En la utopía de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), *El Estado comercial cerrado* (1800) –es difícil mencionarla hoy sin recordar el Estado de Alemania Oriental, que tuvo que encerrar a sus súbditos detrás de un muro–, está prohibida toda movilidad extraterritorial: «En el Estado comercial cerrado, el derecho a viajar estará reservado a los sabios o a los artistas de calidad: es impensable que se siga permitiendo que la curiosidad ociosa y el deseo de distracción acarreen su aburrimiento por todos los países». Esta aversión por un aburrimiento que se exhibe a plena luz oculta la norma por la que se mide al ciudadano del Estado comercial, quien tiene que trabajar tal como se le ordena, respetar las pocas leyes vigentes y dejar que le aseguren su satisfacción: «La relación del pueblo con el gobierno y, en un Estado monárquico, con la familia reinante, es absolutamente feliz». La felicidad ya no es un sello que permite reconocer si los individuos están contentos con su suerte, sino la prueba, para los planificadores y administradores del sistema, de que «todo está en orden». En efecto, «la facilidad de la administración del Estado depende, como todo trabajo, de una dedicación disciplinada con una idea de conjunto y un plan estricto»[10].

La relación propia de la utopía, que ya conocemos, entre el trabajo impuesto, la protección del sistema frente al

exterior, el rigor de las leyes internas y la prohibición de la melancolía que se deriva de ellas también está presente en este caso. La idea del plan descarta el aburrimiento, ya que éste destapa los espacios vacíos que el plan no ha tenido en cuenta. La melancolía, que es el dolor por lo que ha pasado o se ha perdido, retiene inútilmente a las personas allí donde haría falta seguir adelante, denuncia, con su huida a la esfera privada, la empresa totalitaria de la utopía. La utopía total, es decir, totalitaria, pone en evidencia uno de los aspectos de la dialéctica entre lo público y lo privado; el otro aparece en la interioridad. En efecto, lo humano sería una forma de vida social de la que fuera posible salir para recuperar la vida privada; a la inversa, una vida privada que no se agotara en la interioridad pura sería una vida social. La utopía proyectada exige la adaptación por la fuerza y de ella deduce la dicha del individuo; ignora que el orden riguroso engendra precisamente el aburrimiento y el aguijón de la insatisfacción. Del mismo modo que expulsa el aburrimiento, como en Fichte, y trata de superar la melancolía, como en Burton, la utopía delata su fragilidad frente a estos dos enemigos.

La novela *1984* (1949) de George Orwell puede considerarse el punto final de esta perspectiva si examinamos lo que ocurre en la utopía cuando sus habitantes descubren el aburrimiento: «Winston hallaba en su trabajo el mayor placer de su vida. Este trabajo consistía, casi siempre, en una fastidiosa rutina. Pero incluía también partes tan difíciles y tan embrolladas que uno podía perderse en ellas tanto como en la complejidad de un problema matemático»[11]. El pasaje de Orwell demuestra que superar el aburrimiento supone cierta aceptación del sistema aborrecido. En el sistema de vigilancia total, una expresión insatisfecha ya implica una amenaza de alejamiento: «Winston dio bruscamente media vuelta. Había fijado en sus rasgos la expresión de tranquilo optimismo que era prudente mostrar cuando se estaba frente a la telepantalla». La expresión de satisfacción y la propensión a tolerar un sistema detestado, siempre que

se conserve un mínimo espacio para la espontaneidad –aunque se reduzca al trabajo realizado para el sistema–, aseguran la adaptación.

Cuando finalmente Smith intenta salir del sistema, se rebela contra un aburrimiento cada vez más omnímodo; es significativo que la espontaneidad recuperada se refugie en la vida privada. *1984* muestra el vano intento de salvar en la utopía el «interior», lo que significa una escapatoria: «La habitación era un mundo, una bolsa del pasado donde podrían haber deambulado los animales cuya especie se había extinguido». El interior refleja la libertad: «La habitación misma era un santuario inviolable». Cuando, al término de su salida fallida de la utopía, Smith es sometido a reeducación, ya no siente el estado interior que lo empujaba a abandonar el recto camino: «No se aburría, no tenía ningún deseo de conversar o de distraerse. Estar simplemente solo, no ser golpeado o interrogado, tener bastante para comer, estar limpio de pies a cabeza, eso era totalmente satisfactorio»[12]. La utopía de Orwell, *1984,* describe un sistema institucional duradero porque es suficientemente flexible, un sistema que no evita los conflictos, sino que los crea dentro de límites calculados –basta un ejemplo: el de la sociedad marginal de los *proles*– para asegurar, gracias a unos cambios diseñados, el funcionamiento suave y eficaz de la utopía.

III. Salón aristocrático y salón burgués

Si en general el orden se mantiene por la fuerza, a veces también se recurre al disimulo. El ceremonial, por ejemplo, es un medio para mantener el orden, y la corte es el lugar donde se planifica su aplicación. Esto presupone un alto grado de modelación de los sentimientos, que acompaña al establecimiento del monopolio del poder real. El refinamiento de los sentimientos comporta la posibilidad de variar el propio comportamiento en un espacio muy limita-

do: asistimos al comienzo de un largo proceso de sublimación. En la corte, al igual que en la utopía, es preciso mantener a raya el aburrimiento. Pero el ceremonial acaba reforzando el aburrimiento que pretendía mitigar o incluso eliminar; como escribe Sainte-Beuve a George Sand el 3 de julio de 1845, se añoran «los buenos tiempos en que éramos tan desdichados».

Transcurridos doscientos años del fracaso de la Fronda, Stendhal acusa a una civilización que toma prestada de la utopía su obsesión por el orden y del comportamiento cortesano, la moderación y la compostura: «Ahora la civilización ha eliminado el azar, ya no hay imprevistos». Pero Lucien Leuwen no tiene ninguna duda de hasta qué punto el aburrimiento ya amenazaba a esa época, de la que espera retrospectivamente los «placeres dados por una civilización antigua». Olvida que por entonces ya se exhalaba el suspiro tan común en los salones de Nancy: «¡Allí me muero de aburrimiento!».

Tranquilidad hacia fuera y aburrimiento hacia dentro, éstas son las señas de la corte; las maneras lúdicas de pasar el tiempo, como la alternancia entre la vida militar y la vida cortesana o el papel del bufón del rey, confirman esta observación. El salón se convierte en el lugar de aquellos que han intentado quebrar el orden establecido y han fracasado. Su comportamiento está en el origen de un cambio importante en la relación entre melancolía y aburrimiento. Si en la corte no había que manifestar la melancolía ni el aburrimiento porque significaban una crítica del sistema y eran el privilegio del príncipe, los salones gozaban de la libertad característica de las periferias: ahí se tenía derecho a aburrirse y a estar melancólico. Pero esta libertad, que no podía degustarse en el mundo de la corte, en los salones sólo existía en estado tendencial. Muy pronto se afirmó el ideal del comportamiento universal contenido en la noción de hombre de bien, que pone el acento en la labor de los sentimientos. En efecto, la libertad de aburrirse sólo es atractiva si se puede hacer algo con ella, como alimentar

un plan. Si no es éste el caso –por ejemplo, tras el fracaso de la Fronda–, cuando uno confiesa su aburrimiento no hace más que afirmar la primacía de la corte, donde el aburrimiento está prohibido. Matar el aburrimiento se ha convertido ahora en una máxima en los salones, pero con formas distintas de las de la corte.

En esta constelación, el aburrimiento se apodera de aquellos que han intentado modificar las relaciones de poder y no lo han logrado. La Rochefoucauld, a quien han llamado el moralista de la Fronda, también es el melancólico por excelencia. Si la labor de modelación a que se libran los cortesanos con respecto a sus propios sentimientos consiste esencialmente en no manifestar su aburrimiento o en aprender a aburrirse de conformidad con su rango, en los salones la obligación de alcanzar la resignación contribuye al refinamiento de las costumbres. El ideal universal de la honestidad hace que los modos de comportamiento del salón estén sometidos a un control colectivo de las emociones. Las máximas de La Rochefoucauld, algunas de las cuales fueron reformuladas hasta treinta veces, son la expresión de este control; al mismo tiempo le brindan la ocasión de ironizar sobre esas emociones que, sin ningún motivo psicológico profundo, pueden manifestarse en público casi a voluntad:

> Hay una especie de hipocresía en las aflicciones, ya que so pretexto de llorar a una persona que nos es querida, lloramos a lo nuestro, es decir, a la merma de nuestro bien, de nuestro placer y de nuestra consideración. De esta manera, los muertos reciben el honor de unas lágrimas que corren por los vivos [...]. Existe otra [hipocresía] que no es tan inocente y que impresiona a todo el mundo, y no es otra que la aflicción de determinadas personas que aspiran a la gloria de un hermoso e inmortal dolor [...]. Aparte de lo que hemos dicho, se derraman también otras lágrimas que manan de ciertas fuentecillas y que, por tanto, fluyen incontinentes. Se llora por tener la reputación de ser tierno; se llora para ser llorado, y se llora, en fin, de vergüenza por no llorar[13].

La Rochefoucauld distingue rigurosamente entre la honestidad, que se presenta como la adecuación de los motivos privados a su manifestación en público, y la cortesía mundana, que sólo se interesa por la vida pública y se sirve para ello también del disimulo de las auténticas emociones: en este punto entra en juego el amor propio. Pero cada vez que aparece la melancolía, bien en forma de honestidad, bien a modo de cortesía mundana, siempre obedece a la exigencia de conformidad dictada por ideales universales y por la presión de las relaciones de fuerzas establecidas. Por tanto, no sin razón se ha subrayado la notable diferencia que separa la melancolía de La Rochefoucauld de la patología del siglo XIX. La Rochefoucauld no es un héroe byroniano; su melancolía no es una huida del mundo.

La racionalidad cortesana alcanzó en su apogeo tal grado de obligatoriedad que sus normas de comportamiento también eran válidas para quienes desde hacía tiempo se habían alejado de la corte. El comportamiento de resignación también se supedita a la exigencia de conformidad. Nunca hay que perder de vista el hecho de que los miembros de una sociedad dominada por la racionalidad cortesana han sido educados en el culto al hombre de bien y del guerrero, y que la resignación no tenía lugar en una sociedad cuyos miembros aspiraban a «hacer cosas extraordinarias y clamorosas», como escribió Sainte-Beuve en su semblanza de La Rochefoucauld.

En 1776, el barón Grimm reconoce que «la imposibilidad de estar alegres nos hizo optar por ser sensibles y filósofos». Ninguna frase expresa mejor y más lacónicamente que el intelectual es producto de una atmósfera de melancolía impuesta. Pero la frase de Grimm era válida ya para los perdedores del siglo XVII. Un hombre como La Rochefoucauld, que había sido educado para una vida de combate, aventura y poder, de entrada se vio obligado a servirse de su sensibilidad, no para triunfar en el mundo, sino para darle la espalda. ¿Es posible que unos hombres que parecían hechos para el campo de batalla se apearan sin

más de sus caballos y entraran en los salones? Eso no significa que fuera totalmente imposible dar el paso –la vida de cortesano suponía precisamente una alternancia entre la corte y el ejército–, pero la dificultad residía en la necesidad de abandonar una forma de comportamiento y consagrarse enteramente a otra.

El carácter extraordinariamente mundano del tipo de melancolía encarnado por La Rochefoucauld sólo se explica a partir de una educación enfocada a un ideal de comportamiento que no había perdido ni un ápice de su valor tras el fracaso de sus grandes ambiciones. El melancólico del siglo XVII seguía siendo un hombre de mundo y, pese a su distanciamiento del centro de la acción –la corte–, todavía formaba parte del «sistema». La melancolía de La Rochefoucauld es la de una cultura cerrada que sólo permite a sus miembros apartarse mínimamente dentro de un universo de conformidad. El ideal de la honestidad conserva su validez hasta en la melancolía, y la facultad adquirida de modelar los sentimientos y de sensibilizar las emociones sigue contribuyendo a preservar el sistema. Esta actitud corresponde a la psicología de la época: ésta exige del individuo que se abra a la sociedad, y no contrapone, como hará más tarde el siglo XIX, psique y sociedad. La Rochefoucauld no comienza por maldecir a la corte, pero todavía sueña con reinar él mismo y lamenta amargamente el escabel que su esposa nunca consiguió. La melancolía del salón tiene, al menos en sus orígenes, una dimensión colectiva: está abierta al mundo en que el placer de la sociabilidad prevalece hasta en el dolor.

La Bruyère (1645-1696) yerra al afirmar en *Los caracteres* (1688-1696) que el aburrimiento vino al mundo de la mano de la pereza. En los salones, el aburrimiento no es producto de la pereza, sino de la imposibilidad de actuar. Para un hombre de mundo como La Rochefoucauld, lo contrario del aburrimiento es la potencia y la acción. La Bruyère establece una oposición entre hastío y trabajo porque es un burgués parisino; en este sentido, está más cerca

de los Modernos y es lógico que también fuera citado por el caballero de Jaucourt en el artículo «Aburrimiento» de la *Enciclopedia*. Pero de nada sirve aconsejar a la nobleza que trabaje para dejar de aburrirse, pues lo impiden tanto las reglas nobiliarias como las leyes vigentes. El tedio de la nobleza se convierte en diana de la crítica burguesa; los que no tienen derecho a buscar refugio en el trabajo sin renunciar a su identidad social se exponen a que se les reproche su ociosidad. En el siglo XIX, sin embargo, el desmentido más riguroso de la idea de que el trabajo podría ser útil para luchar contra el aburrimiento procede de Kierkegaard, es decir, no de un aristócrata, sino de un rentista.

Los frondistas que no consiguieron recortar los poderes del rey en beneficio de la antigua nobleza de espada buscan refugio en los salones. Ahora bien, los salones se convierten en escenarios de cambio social: hacen brotar poco a poco una especie de élite abierta a medida que la burguesía adquiere importancia gracias al aumento de su poder económico, que le brinda, antes incluso de que estalle la Fronda, la posibilidad de comprar cargos. Pronto los burgueses harán su entrada en los salones. Honoré de Balzac (1799-1850) evocará en sus novelas a esos nobles que, aburridos unos de otros, introducen el elemento burgués en sus salones «como un panadero mete levadura en su masa». Vincent Voiture (1597-1648), de quien Condé decía que «si fuera de mi rango, sería insoportable», es uno de esos elementos burgueses, al igual que Guez de Balzac (1595-1654); es significativo que precisamente éste acuñara la noción de urbanidad. Voiture, hijo de un comerciante de vinos, se fraguó en el Hotel de Rambouillet un éxito que debió entre otros méritos a su «talante desenvuelto», gracias al cual, anticipando los modos del dandi, conseguía ocultar su «tristeza interior». A partir de entonces, los salones son el escenario de una transformación perceptible de las formas y las normas de comportamiento aceptadas. La excentricidad se pone de moda: es un comportamiento que permite mostrar tanto la pertenencia a un medio de-

terminado como la distancia que se mantiene con respecto a él. En la corte, ser excéntrico sólo está permitido a uno, el bufón del rey, mientras que en los salones acaba convirtiéndose en el comportamiento normal de los habituales. Si la corte sigue marcando la moda, la opinión pública se forma cada vez más en los salones, que se aburguesan progresivamente. De este modo crece en el interior una oposición que todavía no tiene derecho a manifestarse públicamente. «Los salones han perdido las costumbres»[14], dice Joubert.

En el siglo XVIII, en todo caso, el aburrimiento no ha desaparecido de los salones. Madame Du Deffand escribe a Voltaire:

> Encargaos de mi diversión; ya no puedo leer nada de lo que se escribe. No es que quiera hacerme la maravillosa ni un alma hermosa, sino que el aburrimiento me supera. Me proponen volver a leer las amonestaciones, los mandamientos, las instrucciones; contesto: ¿qué me importa todo eso? Sin embargo, he intentado leer esas cosas, pero los escasos buenos razonamientos y la poca verdad que encierran están ahogados en un fárrago de verbosidad, de estilo académico, al que prefiero el de la Biblioteca azul[15].

Así, los salones de esta época estaban abiertos a todo el mundo, con excepción de los melancólicos. Si antaño el salón aristocrático había podido servir de refugio a quienes huían de la corte, donde estaba prohibida la melancolía, el salón burgués –madame Geoffrin no fue nunca recibida en la corte– no podía soportar ni a los aburridos, como los llamaría más tarde madame Verdurin en la obra de Marcel Proust, ni a los melancólicos. Estos últimos habrían supuesto una amenaza para la existencia de los salones como institución, del mismo modo que un siglo antes lo habían sido para la de las cortes.

Ya no queda refugio, por tanto, salvo el propio individuo. El aburrimiento que se manifiesta en la carta de ma-

dame Du Deffand es de naturaleza distinta al aburrimiento de La Rochefoucauld. Ella se anticipa al aburrimiento de Chateaubriand: «Es el hombre nuevo [...]. Es un hombre de una sensibilidad desbordante, anegado en sus propias lágrimas. Su alma es religiosa y está llena de sentimientos eclesiásticos. Es el melancólico que no pertenece a nadie más que a sí mismo»[16]. Este estado de ánimo corresponde a un estado de conciencia social diferente, en el que el individuo melancólico ya no puede apoyarse en nada, salvo en la religión. La Rochefoucauld, el libertino y melancólico, ya no existe; queda Chateaubriand y el *Genio del cristianismo*.

Si en los salones del siglo XVII se lloraba al alimón, ello obedecía a una razón: el duelo común, el sentimiento de una pérdida compartida. Según los hermanos Goncourt, llorar se convierte en un placer: «En los salones ya no había más que composiciones improvisadas, historias de terror, cuentos lúgubres, relatos enternecedores recitados por guapas narradoras: el placer estaba en llorar»[17]. El autorretrato de La Rochefoucauld revelaba cómo el duelo podía parecer correcto y justificado por las circunstancias: la melancolía era el dolor por una pérdida irreparable; por eso mismo, era también un signo distintivo que daba prestigio a quienes mostraban con su duelo que habían poseído algo cuya pérdida valía la pena lamentar. Los salones de la Fronda no estaban al margen de la sociedad y cultivaban el mismo ideal que la corte. A partir del momento en que ésta se aleja de París para instalarse en Versalles, la distancia se agranda en todos los sentidos de la palabra. El modelo de control de los sentimientos en la corte, que obligaba todavía a La Rochefoucauld a explicar las causas de su melancolía, ha caducado. Con la entrada de los burgueses en los salones desaparece el ideal de la represión de los sentimientos; la melancolía cede el sitio a un recién llegado: el sentimentalismo.

Se trata de un terreno propicio al culto de la interioridad, que toma la naturaleza por modelo y cuya exterio-

ridad se muestra también como opuesta a la sociedad. El traslado del salón a la naturaleza se deriva por tanto quizá menos de una «confusión de los sentimientos», propia de la época rococó, que de la tendencia a transferir las instancias de control fuera de la sociedad, ora al individuo, ora a la naturaleza. La melancolía del siglo XVIII es más que una retirada a la interioridad. Es algo muy distinto de la resignación de los hombres del siglo XVII, obligados a renunciar al mundo. Antes de que el individuo sensible aspirara a retornar a la naturaleza no existía una distancia con respecto a la sociedad que permitiera una crítica eficaz del sistema: el sucesor de Rousseau es Robespierre.

IV. Interioridad e interior

La Fronda fracasa, pero con honra, pues los combatientes eran nobles e iguales. Da gusto recordar los «buenos tiempos de la Fronda», como dice Balzac en boca de la princesa de Cadignan. Los primeros salones aristocráticos son lugares de duelo, pero no de huida del mundo; en ellos se gesta un sistema de expectativas del comportamiento por el cual se intenta crear, mediante actividades de grupo, un contrapeso a la introversión que amenaza con generalizarse. El resentimiento no aparece en los salones hasta que empiezan a frecuentarlos los burgueses.

El resentimiento está emparentado con la introversión y es propio «de los servidores, de los mandados, de quienes se irritan en vano bajo el aguijón de la autoridad»[18]. Según la demostración de Max Scheler, el resentimiento está menos asociado a la voluntad de poder que a una aprehensión con respecto al mismo, y añade que el hombre resentido calumnia la existencia y al mundo para justificar su estado de espíritu interior y no tener que capitular. En la época de la Ilustración, esta actitud era característica de los sectores de la burguesía alemana que no habían sabido o no habían querido llegar a un compromiso con la

nobleza y que, por otro lado, no tenían poder económico suficiente para arriesgarse a un conflicto con ella. La literatura y la ciencia pasaron a ser entonces actividades en las que el resentimiento podía resultar productivo.

El burgués tacha al noble de aburrido. En la literatura de la época, la corte y la casa del rey parecen regirse por un sistema rígido de reglas inútiles, fruto de la pura arbitrariedad principesca que no tiene otro objeto que elevar barreras entre el artificio de la corte y la vida verdadera de los hombres. La acusación de aburrimiento es un elemento de crítica antropológica: la nobleza no sólo aparece corrompida, sino también inferior en el plano humano.

La cultura de la nobleza es rechazada porque la sociedad y la sociabilidad no son en ella más que apariencia, disfraz, obligación de presentarse ante los demás como algo distinto de lo que se es. La distinguida buena sociedad es una sociedad contra natura. Se le opone la soledad, el simple hecho de estar solo, al que el alejamiento del ajetreo social basta para dar valor. Naturaleza y soledad son parientes. El concepto de naturaleza sugiere al mismo tiempo el alejamiento de lo que está corrompido y el retorno a lo original, oposición que expresa con claridad el comienzo de *Emilio,* por ejemplo: «Todo es perfecto cuando sale de las manos del Hacedor de las cosas, pero todo degenera en las manos del hombre»[19]. La psicología burguesa de lo cotidiano deplora la coacción que impone la sociedad sobre la vida afectiva: no está dispuesta a dar valor alguno a esta coacción y esta discreción, que en el fondo son de origen aristocrático. Ésta es una de las razones por las que la naturaleza se convierte en el lugar burgués de la melancolía: permite expresar la afectividad, una vez liberada de las coacciones impuestas. Pero ésta no es una satisfacción suficiente para la psicología burguesa, que reclama además la multiplicación de la sensación propia gracias a la del otro. Éste sirve ahora más para reforzar los sentimientos propios que para hacer de interlocutor social con el que hay que entenderse. Es la época de las correspondencias y

de los cultos a la amistad, que sirven menos para comunicar que para intensificar el propio sentimiento.

Maurice Halbwachs ha observado que en cada época existe una correspondencia entre las costumbres y las actitudes mentales de un grupo, y la apariencia de sus lugares predilectos. Los grupos de los que estamos hablando aquí no escapan a esta regla, los planificadores y los habitantes de *Utopía,* los cortesanos y los asiduos de los salones, sean burgueses o aristocráticos, la nobleza en sus lugares de residencia o la burguesía que huye a la soledad de la naturaleza (sea una huida real o literaria). Encontramos posiciones que varían notablemente según si comparamos las mismas capas sociales en naciones diferentes o distintas capas sociales en la misma nación, como se observa cuando establecemos el paralelismo entre las burguesías francesa y alemana.

En la ideología burguesa alemana del siglo XVIII, la huida lejos de la ciudad, la pasión por la naturaleza y la interioridad forman un todo. Son otros los valores que dominan a la burguesía francesa: sólo las ciudades proponen cargos envidiables y la «vida refinada» a la que se aspira. Urbanidad y sociabilidad constituyen en la sociedad francesa una pareja análoga a la formada por la nostalgia de la naturaleza y la interioridad en Alemania. El alcance de las fórmulas de Robert Minder, en las que opone el reino interior al poeta integrado en la ciudad, va bastante más allá de la diferencia entre la literatura francesa y la alemana; aquéllas caracterizan el desarrollo histórico de ambas burguesías, una de las cuales vivirá el año 1789, mientras que la otra, en el filo de las tentativas de revolución abortadas regularmente, consigue «salvar» su interioridad.

En el siglo XIX, en la filosofía de Søren Kierkegaard, el interior se convierte en el lugar de una forma particular de autolimitación propia de la burguesía. En un texto de juventud describe una experiencia original que atribuye a un tal Johannes Climacus, uno de los seudónimos tras los cuales suele ocultarse Kierkegaard:

> Cuando a Johannes se le ocurría pedir permiso para salir, la mayoría de las veces se lo denegaban; a cambio, en ocasiones su padre le proponía cogerlo de la mano y pasear por el piso. A simple vista era una alternativa ruin, pero [...] encerraba algo muy distinto. Aceptada la propuesta, Johannes podía escoger el destino del paseo. Así que salían en dirección a un castillo cercano o a la playa o a recorrer las calles, tal como deseaba Johannes, ya que el padre era todopoderoso. Mientras deambulaban por el piso, el padre contaba todo lo que veían: saludaban a los transeúntes, los coches hacían ruido y tapaban la voz del padre, los frutos de la pastelera eran más apetitosos que nunca...[20]

La expresión «paseante de pasillo», acuñada por Adorno, caracteriza mejor que ninguna otra este tipo de comportamiento.

El interior no está exento de un aburrimiento que hay que expulsar porque ése es uno de los intereses de los poderosos, y ¿cómo no percibir que lo que importa en la descripción de Kierkegaard es preservar el poder omnímodo del padre? La tristeza no está lejos. Para Adorno viene simbolizada por el espejo reflector cuya misión consiste en proyectar la línea infinita de esos inmuebles de alquiler en el espacio cerrado del piso burgués, sometiéndolos al mismo tiempo al piso y delimitando éste con dicha línea. Quien mira al interior del espejo es el inactivo, el que está disociado del proceso de producción económico, el individuo particular. El espejo reflector atestigua una falta de objeto, ya que no aporta al piso nada más que la apariencia de las cosas y el aislamiento de lo privado. Por este motivo, espejo y duelo están vinculados[21].

Espejo y duelo van de la mano. El espejo presenta el mundo exterior como una simple apariencia: para el usuario del espejo, el mundo está perdido como realidad. Al mismo tiempo, la metáfora del espejo remite a la posibilidad de contemplarse uno mismo y de duplicar el interior, que se convierte a la vez en apariencia y realidad. Es un

punto de unión entre la pérdida del mundo, el retorno al sujeto pensado del interior, es decir, a la reflexión, y la tristeza de haber perdido el mundo. Así se explica igualmente el dandi que –al menos en las descripciones de Baudelaire y Camus– muere delante del espejo ante el cual ha vivido. La excentricidad es el reverso de la interioridad.

En cambio, la asociación entre interioridad y amor por la naturaleza ha seguido siendo una característica de la sociedad burguesa. Su continuidad viene confirmada por la utopía de Paul Scheerbart, *La arquitectura de cristal*, de 1914. Concebida para luchar contra «el tedio de la arquitectura de fachadas de ladrillo», la arquitectura de cristal integra la naturaleza en el interior, donde «la luz del sol, de la luna y de las estrellas no entra sólo por unas cuantas ventanas, sino ya por los muros, cuantos más posible, que son totalmente de vidrio, de vidrio coloreado». Una arquitectura capaz de conservar la interioridad en un momento en que se afirma la era tecnológica es un «paraíso terrenal»: «Cuando estoy en mi sala de cristal, no quiero oír ni ver nada del mundo exterior [...]. Si tengo nostalgia del cielo, de las nubes, de los bosques y de los prados, puedo salir o ir a una veranda particular con vidrios transparentes». Para la burguesía, que accede progresivamente a la emancipación económica, la naturaleza ya no es un refugio, sino un bien adquirido, rodeado de muros de vidrio cuya función consiste en dar a la naturaleza conquistada una apariencia de libertad. Es el sueño de los capitalistas burgueses: «Si sus exigencias son moderadas, todo propietario de una casa podrá fácilmente disponer de una arquitectura de cristal»[22]. La apertura a la naturaleza es una de las manifestaciones de la conciencia que tiene la clase dominante de estar obligada a respetar las distancias en la sociedad.

El diario íntimo[23] que lleva Maine de Biran a partir de febrero de 1814 pone claramente de manifiesto la tendencia que en el transcurso del siglo XIX disocia la melancolía y el aburrimiento de determinadas experiencias sociales específicas, y los convierte en elementos del comportamiento

individual no específicos de un tiempo ni de un espacio. Una forma sociable de melancolía pudo expresarse en un autor como La Rochefoucauld en géneros literarios practicados en sociedad, como los aforismos y las máximas. En Maine de Biran, el diario íntimo sirve de refugio a una melancolía de la interioridad, a un aburrimiento que ya no se asocia a experiencias precisas:

> Al salir de París [...], llegué a Grateloup el 3 de febrero [...]. Si en París me quejaba de la existencia del movimiento, aquí me quejo de su ausencia. En la capital, el número de objetos, la variedad de ocupaciones y de motivos de actividad me sumergen en una especie de aturdimiento y confusión incompatibles con la felicidad [...]. Aquí, por el contrario, los movimientos que imprime en mi sensibilidad el hábito de una vida activa y exterior son mucho más rápidos que los de los objetos de impresión de los que estoy rodeado, y puesto que éstos no pueden alcanzar un equilibrio con mis disposiciones, el resultado es la languidez y el aburrimiento. ¿Dónde está el punto de equilibrio y cómo encontrarlo?

De este modo, el aburrimiento y la melancolía también forman parte de la soledad. El 2 de junio de 1816 escribe: «Disfruto de mi soledad y de algunas horas de reposo absoluto, cuando todos están en misa. Estado languideciente y enfermizo, paseo, ociosidad sin placer, aturdimiento». El 1 de enero de 1817, un gesto de deferencia por parte del rey Luis XVIII logra disipar el aburrimiento de la corte, pues se trata de un acto excepcional: «Comienzo el año con una especie de disposición meditativa que contrasta con mi actividad forzada por las circunstancias. He conocido el tedio y el sufrimiento en las Tullerías: una buena palabra del rey me lo ha compensado». Adiós al refugio en la naturaleza: «Se trata de crear en el alma una soledad en que el mundo no pueda penetrar; una vez construida esta soledad, yo podría desafiar al mundo y todo su ajetreo; pero mientras la soledad del alma dependa del lugar,

del tiempo, de la disposición sensitiva, etc., la paz no estará asegurada»[24].

Para Maine de Biran no queda ninguna salida; ya no puede encontrar la escapatoria oponiendo un lugar exento de aburrimiento a otro en que éste reina. La determinación social del aburrimiento ha sido abolida. La causa del aburrimiento, según Maine de Biran, se halla en uno mismo y define el tipo del hombre interior: «Sigo siendo por mis costumbres o mis dotes naturales un hombre interior, pero sin poder ejercer sus facultades activas; de donde se deduce que no soy nada ni por dentro ni por fuera»[25]. Maine de Biran reivindica el descubrimiento de esta distinción radical: «La distinción entre hombre interior y hombre exterior es capital y será el fundamento de todas mis investigaciones ulteriores; se trata de marcar claramente la divisoria, cosa que todavía no ha hecho ningún filósofo, ni siquiera los que parecen haber llevado la meditación hasta los extremos»[26].

La tipología de Maine de Biran, que por cierto se corresponde hasta en el menor detalle con la distinción junguiana entre introvertidos y extrovertidos, se basa en una experiencia vaga y por esta razón incluso dolorosa, pues el sentimiento de tedio ya no puede achacarse a causas concretas, como demuestra a todas luces el pasaje citado de «ni por dentro ni por fuera». Debido a la imposibilidad de localizar el estado de sus propios sentimientos, no queda otra solución que atribuirlo a un tipo; de este modo adquiere forma el hombre interior, que se caracteriza tanto por «el desinterés por las cosas de fuera» como por la convicción de no estar hecho para la acción. Pese a la proximidad de las nociones utilizadas, existe un matiz importante entre «el hombre interior» y «el hombre en el interior». Maine de Biran reconoce en el hombre interior un tipo que se puede oponer a otro. No representa más que una posibilidad del comportamiento humano, que reacciona de modo específico a la experiencia del aburrimiento y de la melancolía. En Kierkegaard y los filósofos de la existencia, el individuo que ha de soportar su aburrimiento y su melancolía no repre-

senta un tipo. El individuo afectado de melancolía y aburrimiento, por el contrario, identifica en sí mismo lo que hay en el hombre en general: tedio y tristeza. Si bien la distinción de Maine de Biran es más absoluta –ya que nadie podría volverse introvertido si no lo es por naturaleza–, el proceso de conocimiento del individuo posee una dignidad mayor en la filosofía de Kierkegaard y de sus sucesores, ya que abarca más de un tipo, al hombre en general. Las dos concepciones son, de un modo análogo, cercanas a la teoría de la élite, que siempre ha estado arraigada en la especulación sobre el aburrimiento y la melancolía. En Kierkegaard, al individuo le queda el recurso de la huida a una interioridad separada del mundo; en Maine de Biran, el tipo del hombre interior no tiene más que una salida: huir hacia sus adentros.

V. En busca del tiempo perdido

Más que ningún otro escritor, Proust está asociado para nosotros a la representación de un mundo interior, a la habitación del número 102 del boulevard Haussman que heredara de su tío y de la que decía, decepcionado, que tenía dibujos dorados sobre una pared de color carne, que siempre estaba invadida por el estrépito del barrio y que los árboles entraban por las ventanas. Eso iba a cambiar... Citemos el relato de André Maurois: «Finalmente descubrió un remedio: revestir las paredes totalmente de corcho. Así que fue entre cuatro paredes tapizadas de suberina e impermeables a los ruidos del exterior donde escribió su gran libro»[27]. Esta descripción, que puede recordar la definición de las mónadas sin ventanas –el propio Proust las menciona en *En busca del tiempo perdido*–, está indisociablemente ligada a la evocación del interior proustiano.

Los intérpretes de Proust –siguiendo la vía indicada por el título de la obra– se abalanzaron de entrada sobre la noción de tiempo. La comparación con Bergson era inevita-

ble. Pero el propio Proust, que había leído a Bergson, respondió al príncipe Antoine Bibesco que él no escribía novelas bergsonianas. Georges Poulet, en su libro que lleva el significativo título de *L'Espace proustien*, afirma de modo convincente que «el tiempo proustiano es tiempo espaciado, yuxtapuesto»[28].

En Proust, el interior se convierte en un espacio desde el que se puede, en la vida misma y en las novelas, reconquistar el mundo. El aislamiento de Proust era tanto una necesidad social como una estrategia que le permitía llegar a cierta posición en la sociedad, como demostró Hannah Arendt en su descripción del faubourg Saint-Germain:

> El más grande escritor francés del siglo XX pasó su vida exclusivamente en «la sociedad»; todos los acontecimientos se le presentaron tal como se reflejan en esta sociedad para acto seguido ser repensados por el individuo; esos reflejos y esas nuevas percepciones constituyen la realidad específica, la textura del mundo proustiano. A lo largo de *En busca del tiempo perdido*, el individuo y su reflexión pertenecen a la sociedad, incluso si se retira a una soledad silenciosa e impenetrable, como hizo el propio Proust cuando decidió escribir su obra. Entonces esa vida interior que se apoderaba de todos los acontecimientos concretos para transformarlos en experiencia interior se convirtió en algo así como un espejo cuyo reflejo podría revelar la verdad[29].

El notorio tedio del faubourg Saint-Germain es uno de los temas principales de *En busca*. Swann mantiene las distancias con respecto al barrio, que a su vez le paga con la misma moneda, igual que el narrador y el propio Marcel Proust; cultiva un paliativo contra el aburrimiento practicando lo que Proust denomina «esas experiencias de sociología divertida»[30], consistentes en burlarse de la etiqueta no escrita, como por ejemplo invitar a personas de círculos muy distintos. En el salón de los Verdurin, «todos aquellos a los que no podían frecuentar» eran calificados de

«aburridos»[31]; se diría que aquí Proust parafrasea a Saint-Simon. Para madame Verdurin, un aspecto importante de su educación consistía en aprender a aburrirse; en el propio faubourg Saint-Germain reina el aburrimiento porque sus residentes son en su mayoría como la princesa Sherbatoff, «demasiado superior a su medio de origen para no aburrirse en él»[32]. Es comprensible que el narrador llegue a decirse: «Tal vez algunas obras maestras se hayan compuesto bostezando»[33].

Sin duda no es una equivocación afirmar que el éxito de Proust radica en una representación magistral del aburrimiento, lo que también significa que «los problemas del hombre proustiano nacen de una sociedad saturada»[34]. Esta sociedad habita un lugar preciso que le imprime su marca elitista, el faubourg Saint-Germain; el salón es el escenario de la vida pública. Al mismo tiempo, el interior no sólo es el punto central desde el cual se describe el aburrimiento, sino también un lugar de sentimiento melancólico. Cuando era estudiante de secundaria, Proust ya hablaba del «centro de las cosas, en el que cada una me procura sensaciones y sentimientos magníficos y melancólicos que disfruto»[35]. La atmósfera melancólica parece ser una condición necesaria para el conocimiento profundo y para la producción artística: «Ocurre que sólo el mal nos hace notar y aprender y nos permite descomponer los mecanismos que sin ello no llegaríamos a conocer»[36]. Es un acto eminentemente reflexivo, «porque dado que la realidad verdadera sólo puede ponerla de relieve el espíritu y es objeto de una operación espiritual, no conocemos verdaderamente más que lo que estamos obligados a recrear con el pensamiento, lo que nos oculta la vida de todos los días»[37].

El interior proustiano no es tanto un lugar donde uno se escapa del mundo como un lugar desde el cual uno lo conquista, mediante la novela. Es significativo que esta última adopte la forma de un sistema en que todas las partes están vinculadas y no desvelan su función específica más que al final, cuando se conoce el conjunto. En una carta del 6 de

febrero de 1914, Proust alaba a Jacques Rivière: «¡Por fin hallo a un lector que *adivina* que mi libro es una obra dogmática y una construcción!»[38]. El papel fundamental de la memoria involuntaria que saca a relucir el pasado en el presente se opone a la actitud melancólica, marcada por la naturaleza irreversible de la pérdida. La melancolía va de la mano del recuerdo, mientras que la memoria involuntaria es más bien un remedio para curarse de la melancolía. Esto es lo que también permite a Proust decir que el optimismo es «la filosofía del pasado»[39]. Por tanto, el interior ya no es el lugar donde incubar su melancolía en una actualización del pasado, sino donde reina la esperanza, la esperanza estética de recrear el mundo en la obra de arte. La comparación con la metáfora del espejo de Leibniz, como por cierto hizo Poulet, es en este punto legítima. Recordemos también la utopía de Scheerbart de la arquitectura de cristal. Cedamos la palabra a Poulet:

> Y tal vez de esta relación entre la multiplicidad y la unidad de la obra, el símbolo más claro, el más explícito, el más deliberadamente metafórico de todos es el del dormitorio de Marcel en Balbec, una habitación cuyas paredes están cubiertas por las placas de una estantería acristalada, en cuyos vidrios se reflejan los colores del cielo dibujando una serie de cuadros todos diferentes [...]. La metáfora, por tanto, es absolutamente justa [...]. Cuando concluye la novela proustiana, cuando la conciencia, que no ha dejado de registrar los acontecimientos, está en condiciones de echar sobre ellos una última mirada, retrospectiva y esclarecedora, entonces la multiplicidad discontinua de los episodios, similar hasta ese momento a una serie de cuadros aislados y yuxtapuestos, resulta que cede el sitio, en el espíritu de quien abarca el conjunto, a una pluralidad coherente de imágenes que se remiten unas a otras, se aclaran recíprocamente y, por decirlo todo, *se componen*. Por tanto, no cabe otra conclusión que constatar que la novela proustiana *acaba* demostrando su coherencia interna[40].

Esta necesidad de coherencia de la que nada escapa acerca *En busca del tiempo perdido* a la utopía. Pero mientras esta última proyecta la armonía al futuro, Proust, debido a la memoria involuntaria, la persigue en el pasado: el tiempo reencontrado corresponde a una utopía realizada, pero retrospectiva. La melancolía ha desaparecido de esta utopía realizada donde se han reencontrado los lugares y los tiempos perdidos; el aburrimiento también ha desaparecido, pues el proceso permanente de la memoria involuntaria –que es lo contrario a la «crueldad del recuerdo»– impide que se instale el aburrimiento de la inmovilidad.

Falta algo en esta constatación de una recomposición del mundo en una utopía vuelta hacia el pasado, pues el lugar de cumplimiento –Proust habló de la «decepción del cumplimiento»–[41] es un sistema que ha conquistado la realidad pasada gracias al recuerdo, pero que, satisfecho con esa conquista, puede despreciar la realidad presente. El interior proustiano se halla en un lugar cercano al mundo; sin embargo, a diferencia del salón, no se trata de un mundo real, sino ficticio: el mundo de la literatura.

VI. Paul Valéry y el señor Teste

El señor Teste, criatura de Paul Valéry, es engendrado en un lugar en el que Auguste Comte había pasado sus primeros años de vida, es decir, en su vivienda:

> No vi ni un libro. Nada revelaba el trabajo tradicional ante una mesa, bajo una lámpara, en medio de papeles y plumas. En la habitación verduzca que olía a menta, alrededor de la vela no había más que el lúgubre mobiliario inmaterial –la cama, el reloj de pared, la vitrina, dos sillones–, como entes abstractos. Encima de la chimenea, algunos diarios, una docena de tarjetas de visita llenas de números y un frasco farmacéutico. Nunca he tenido una impresión más fuerte del *cualquiera*. Era la vivienda cualquiera, análoga al punto de

> cualquiera de los teoremas, y tal vez igual de útil. Mi anfitrión existía en el interior más general. Pensé en las horas que pasaba en ese sillón. Me dio miedo la infinita tristeza posible en ese lugar puro e insignificante. He vivido en habitaciones de este tipo, nunca he podido darlas por definitivas sin sentir horror[42].

Teste habla rápido y con voz apagada. Sus ojos y sus manos se baten en retirada, camina con una regularidad pasmosa; sus ojos no parecen servirle para orientarse en el mundo exterior, sino para mirar hacia sus adentros. Como escribe su mujer, los utiliza de forma extraña, interior. Rechaza las normas de la comunidad y se niega a prestarse a cualquier ritual que favorezca la comunicación en la vida cotidiana: «No sonreía, no daba los buenos días ni las buenas noches; parecía no entender el "¿Cómo está usted?"»[43]. En lugar de un libro titulado *El Sistema,* Valéry escribió *Monsieur Teste,* la vida de ese personaje consistente en «fingir obstinadamente las propiedades de un sistema aislado en el que no existe el infinito»[44].

Criatura de la imaginación y la reflexión, engendrada en un exceso de confianza en su propio valor, el señor Teste se crea una isla interior que se convierte en el lugar de sus experiencias. Se trata de una metáfora utópica en la que se percibe el eco de frases de Moro y de Burton: *«I will yet, to satisfy and please myself, make an Utopia of my own, a new Atlantis»* (Y sin embargo, para complacerme y darme satisfacción, me haré una Utopía propia, una nueva Atlántida). Pero en Valéry la imaginación utópica parece haber llegado al límite de sus posibilidades: ya no es el mundo exterior el que se cambia, sino el yo interior, y en vez de pensar experiencias, se trabaja sobre los propios pensamientos. Edmond Teste, que sueña con su propia maleabilidad, se convierte en un sistema cuya satisfacción suprema consiste en una vibración inagotable de sus propios estados.

Con el señor Teste parece que el proceso de civilización ha llegado a su fin. El que no llora ni ríe, no tiene opinio-

nes, deplora el poder del alma sobre el espíritu y tacha de idioteces sus propias emociones es aparentemente el producto del control perfecto de los sentimientos y de una «civilización interior»[45]. Fascinado por el saber de los solitarios, se pone en busca de las obras maestras interiores, que ya no tienen autores y han sido creadas al amparo del anonimato. Si este amante de la disciplina piensa en su muerte, es como en un momento de control; es a sabiendas de que quiere morir, sin dejar de enseñar hasta el último instante: *Morir doctamente... Transiit classificando*[46]. Al narrador, este Teste, poseedor de semejante dominio, cuyo rostro nunca muestra ni un reflejo de desdicha, le parece extraño e inquietante. Cuando trata de imaginar a Edmond Teste como un hombre ordinario, describe la vida de Teste, sus sufrimientos y la manera en que se aburre.

Sin embargo, hay algo que vincula a Teste con los demás hombres. Por mucho que nos parezca extraño por su dominio y su control de sí mismo, también lo sentimos cercano, ya que lo que le atormenta e inquieta es la «incertidumbre de su humor»[47]. Justo entonces salta la frase que parece el leitmotiv de la historia del pensamiento utópico y del proceso de civilización occidental: «Odiaba la melancolía»[48]. De este modo, incluso en este individuo convertido en sistema a fuerza de disciplina, subsiste un elemento de incertidumbre y de desorden. El pensador Teste no controla plenamente su psique; para que pueda ser considerado perfecto, tendría que haber ahuyentado la melancolía. El repliegue hacia el interior no cierra el paso a la melancolía, como tampoco la supresión del interior que preconiza la utopía. Demos la última palabra a Walter Benjamin: «El intelecto sigue siendo cuestión privada, y ése es el melancólico secreto del señor Teste»[49].

CUARTA LECCIÓN

Está prohibido actuar y es peligroso pensar

I. Reflexión y melancolía

En mi última conferencia traté de identificar lugares típicos asociados a las formas en que se manifiestan la melancolía y el aburrimiento. Mi propósito era delimitar y diferenciar estrategias de esta política del espíritu que permiten a los intelectuales hacerse un sitio en el mundo y afirmarse en él. Hoy abordaremos una vez más una variante del mismo tema, centrada en el contexto de la inhibición de la acción y de la reflexión, de la prohibición o imposibilidad de actuar, del peligro de pensar, de pensar demasiado: «Sólo se es desdichado por reflexión»[1].

Después de pasar cinco años en las cárceles de la Inquisición, el poeta español Fray Luis de León (1527-1591) volvió a Salamanca para reanudar sus clases en la universidad. Un nutrido grupo de oyentes esperaban, en esa primera lección después de su reclusión, un balance amargo o al menos una descripción de sus sufrimientos. Pero Luis de León comenzó con esas palabras que se han hecho célebres y simbólicas en el mundo español: «Decíamos ayer», y reanudó el curso en el punto en que se había quedado cinco años antes. Para él, pensar en Dios era una acción[2]. La serenidad de Luis de León provoca asombro desde el siglo XVI; hoy nos parece extraña, fascinante y tan exageradamente estilizada como el comportamiento de los personajes en las tragedias del clasicismo español y francés. En un ejercicio de abstracción del aspecto religioso de este comportamiento, vemos que su eficacia se debe en buena parte al hecho de que en este caso estamos ante un contexto totalmente atípico de reflexión y de inhibición de la acción: una continui-

dad serena del pensamiento, capaz de olvidar las discontinuidades impuestas por el poder y hacerlas inoperantes.

Pero por regla general el pensador sufre con los límites que le impone el poder y trata de poner esta restricción al servicio de su producción intelectual. Schopenhauer ya se interesó por el encarcelamiento como aburrimiento impuesto y mencionó el alto índice de suicidios entre los presos. La imagen de la pequeña celda estrecha, asfixiante, es como el paradigma de un estado de inhibición de la acción en el que el encarcelado no tiene otra opción que una única acción última: el suicidio. Luis de León, en cambio, da el ejemplo de una actitud en la que la meditación permite superar los peligros de la inacción forzada y no sucumbir a la reflexión autodestructiva.

Es precisamente el carácter atípico de la actitud de Luis de León lo que impele a recordar lo siguiente: esta manera de hacer frente a la inacción forzada no puede darse más que en una persona entrenada en la meditación, una prueba que templa la voluntad de quien ha optado por la renuncia al mundo como objetivo de su acción.

Existe un modelo totalmente distinto de lo que se entiende por reflexión e inhibición de la acción, y es el que nos propone *Oblómov*. Esta novela de Goncharov, publicada en 1859, sirvió para cualificar toda una serie de comportamientos típicamente rusos, hasta el punto de que se podría hablar de *oblomovismo*. Oblómov tiene diversos precursores en la literatura rusa –entre otros Pushkin y Gógol– de los que no podemos hablar más en detalle aquí: se ha convertido en una figura emblemática. Perezosamente instalado en su sofá, el terrateniente Oblómov idea grandes proyectos, ve el futuro de color de rosa y no hace nada. Dobroliúbov ha visto en él a un «personaje típico [...] más que la producción lograda de un verdadero talento, pues estamos ante un producto de la vida rusa, un signo de los tiempos»[3]. Oblómov se aburre haga lo que haga, por la sencilla razón de que constantemente plantea la cuestión del sentido. Tiene un «temperamento demasiado blando» y tiende

a una «felicidad idílica, sin acción». Como todo «esplín», el oblomovismo, aunque parezca asociado a un individuo muy singular, tiene raíces socioculturales:

> En 1762, el zar Pedro III proclamó su decreto «Sobre la libertad de la nobleza». La nobleza quedó dispensada del servicio al Estado y ya no tenía que servir en el ejército o la administración [...]. La nobleza estaba autorizada a conservar sus bienes, lo que significaba que el campesino tenía como antes el deber de asegurar con su trabajo la subsistencia de su noble propietario e incluso, en muchos casos, una vida agradable y llena de placeres en las capitales de Rusia y de Europa [...]. Es la nulidad social de Rusia la que convierte casi en un deber para la nobleza pensar y actuar, de esta manera sofisticada, en el «como si» de los proyectos ilusorios y de las acciones apartadas de toda realidad. Ese decreto es el acta de nacimiento del oblomovismo[4].

He aquí las palabras clave para comprender a Oblómov: clase social exonerada, inacción, ilusión, pérdida del sentido de realidad. Oblómov, tipo inmortal de los terratenientes en la literatura rusa, sobrevivirá en la memoria literaria europea como la encarnación de una forma de inacción que no viene impuesta y se manifiesta más con especulaciones en el vacío y la costumbre de soñar despierto o con una imaginación desbordante que con la profundización mediante la reflexión.

Tanto si pensamos en Oblómov en su sofá como en Boecio en su cárcel, «la cadena al cuello, un libro en la mano [...], reducido a la inacción y sin esperanzas»[5], la idea de la imposibilidad de actuar y la liberación de la reflexión que comporta no debe hacernos olvidar que los remedios recomendados contra la reflexión eran variados y muy diferentes por sus efectos: la consolación de la religión que ayudó a Luis de León y la *consolatio philosophiae* que sostuvo a Boecio condenado a muerte apenas habrían provocado en Oblómov otra cosa que un interés repleto de dejadez.

Una terapia recomendada contra el exceso de reflexión consiste en recurrir a la acción, la acción en toda su inutilidad y su eficacia anodina: «Hay que exhortar al aprendiz de artista: "¡Produce! ¡Aunque sólo sean bolas de pan! ¡Pero que queden bien redondas! ¡No pienses, haz!"»[6]. Este consejo apunta a una dietética de actividades simples como las que Valéry formuló un día bajo el título de «El hombre pensante»:

> El filósofo se come las uñas. El general se rasca la cabeza. El geómetra se tira del cabello. Bonaparte toma rapé una y otra vez. ¿De dónde vienen *las soluciones*? Pero por otra parte, el que se aburre silba indefinidamente, pincha agujeros iguales en su papel; chupa la pipa, va y viene, y hace lo que el péndulo del reloj de pared. El mentón, la nariz, la frente, los dedos, las piernas, el cabello, órganos de la meditación. También el tubo de la chimenea enfrente, el árbol de Kant. Esos objetos, esos mordisqueos, son puntos de referencia[7].

Ya para Galeno, uno de los factores que favorecen la melancolía era el hecho de pensar demasiado. Constantino *el Africano* opinaba lo mismo y recomendaba, para remediarlo, la actividad física; *multa cogitatio* era la causa de la melancolía para Rufus de Éfeso, Rhazés y Marsilio Ficino; Tomás de Aquino hablaba de la «acedia», la «indiferencia» que *«non movet ad agendum, magis retrahit ab agendo»* (no mueve a actuar, sino que, más bien, impide actuar). Diderot calificaba al sabio o al hombre de ciencia de «sistema que actúa al revés»: «El caso es que nada es más contrario a la naturaleza que la meditación habitual o la condición de sabio. El hombre ha nacido para actuar [...]. El hombre natural está hecho para pensar poco y actuar mucho; el hombre de ciencia, por el contrario, piensa mucho y se mueve poco»[8]. John Donne fustigaba la *thoughtfulness* que desencadena la melancolía. Schopenhauer, en cambio, encontraba que la vida era un fallo y decidió «pasarla reflexionando sobre ello». Schäffle opinaba

que «el temperamento melancólico se presta muy mal a la acción enérgica». «La renuncia, que tuvo grandes consecuencias históricas, del hombre de acción que era Blücher a las batallas de Laon» se debió por lo visto a una melancolía senil[9]; y otros están convencidos de que «la reflexión sin risa nos hace melancólicos»[10]. Helvetius, a su vez, consideraba que si el hombre había recibido un espíritu, era para que no se aburriera.

Concluyamos con una historia contada por el etnólogo Radin, que aclara la relación entre reflexión, inacción y propensión a la tristeza en el contexto de una cultura muy lejana, la de la tribu de los winnebagos: «Al principio, el *Earthmaker,* "el que hace la Tierra", estaba sentado en el espacio vacío. Cuando tomó conciencia de sí mismo, nada existía en ninguna parte. Se puso a reflexionar sobre lo que debía hacer y echó a llorar». Esta historia la cuenta Radin para caracterizar el tipo del «pensador», una figura excepcional en la tribu estudiada, pues «en los pueblos primitivos, igual que entre nosotros, hay una mayoría aplastante de hombres de acción»[11].

Baste con esto. Los ejemplos aquí citados, que se pueden complementar a discreción, reflejan muy bien las estrechas relaciones existentes entre la inhibición de la acción, la reflexión y la melancolía. La inhibición de la acción es una premisa del pensamiento utópico.

Cuando se estudia la personalidad de quien proyecta una utopía saltan a la vista las estrechas relaciones entre el pensamiento utópico y la imposibilidad de actuar que libera la reflexión. De inmediato se impone la figura de Campanella, que pasó en total veintisiete años en prisión, siendo torturado en repetidas ocasiones, y a quien permitieron «poner por escrito el sobrante de sus pensamientos»[12]. Robert Burton, que escribía para ahuyentar su melancolía y que, erudito como era, mostró hasta qué punto ya en la Antigüedad el estudio exagerado se consideraba una causa de melancolía, concibió su utopía de Nueva Inglaterra porque, siendo pobre y encargado de las escrituras, no podía

esperar poner jamás en práctica sus pensamientos. Pretender que la utopía nació de la imposibilidad de actuar es tomarse en serio a los utopistas: no habrían pensado mucho ni construido sistemas si hubieran podido actuar. Tomás Moro, lord y gran canciller, puede servir de ejemplo contrario: «Platón es un frustrado como Moro, pero estaba frustrado porque no podía actuar, mientras que Moro está frustrado por la acción»[13]. Es también una forma de inhibición de la acción que, en la medida en que se debe a una decepción, capta la realidad más de cerca y permite modelar su imagen, su lejano objeto del deseo, de una manera más realista. Pero para Duveau, en su *Sociologie de l'utopie,* ésta nace fundamentalmente de una «*distensión* nostálgica», es «la *distensión* del hombre, mientras que el mito es la *tensión*»[14].

Según Sorel, uno de los rasgos principales de la utopía es la idea de que «el mundo actual puede contemplarse con tristeza»[15]. La tristeza por el mundo desencadena el pensamiento utópico porque es imposible actuar o porque una acción emprendida bajo la bandera de la utopía está condenada de inmediato al fracaso: olvida, en efecto, la dureza y la capacidad de resistencia del principio de realidad. Si el pensamiento utópico es tan profundamente melancólico, es porque nace de la tristeza que produce la realidad del mundo, en particular su estado actual; de ahí la necesidad de eliminar entonces de la utopía la propia tristeza. Las relaciones que se establecen entre el pensamiento utópico y la utopía son las que hay entre un diagnóstico y la terapia correspondiente.

El intento de estabilizar los sentimientos acerca por lo demás la utopía a las diferentes concepciones de las sectas. El antropólogo Mühlmann caracterizó las representaciones del mundo por parte de las sectas de «estabilización en el nivel más bajo». Su filosofía «corresponde a una actitud de resignación psicológica que acompaña a la frustración de las esperanzas escatológicas; hay que contemporizar por tanto con la realidad de este mundo, lo que en

sociología se denomina "institucionalización"»[16]. La utopía se concibe a partir de elementos similares, aunque sea en sentido contrario. Al comienzo domina la insatisfacción que generan los compromisos con el presente criticado; las expectativas que no se cumplen en el presente se proyectan sobre el futuro; la resignación no forma parte del juego y se queda en este mundo; pero la institucionalización se produce de todos modos: reside en ese excedente de proyección hacia el futuro que caracterizaba –antes de resignarse ante el fracaso– la representación escatológica. De este modo, el sistema utópico se convierte en lo que Sorel ha denominado una «composición de instituciones imaginarias»[17].

Si por «instituciones» entendemos una serie de acciones desarrolladas para durar dentro de límites previsibles, entonces las instituciones de la utopía pueden explicarse asimismo por el contexto de la reflexión y de la inhibición de la acción. La utopía se deriva de la reflexión sobre las carencias de este mundo y culmina en la imagen de un mundo mejor en el que la reflexión ya no tiene sentido, pues todo está en orden. En la utopía se actúa, y la abundancia de instituciones concebidas y planificadas para la utopía satisface la necesidad de actuar. Cuanto más insatisfactorio parezca el presente, tanto más tornasolada es la utopía y más determinante la promesa de felicidad futura. Quien se lanza a concebir un mundo nuevo y mejor lo hace porque se siente decepcionado por el mundo viejo y corrompido. De ahí que todas las utopías estén alejadas del mundo, «fruto de meditaciones más o menos arbitrarias, de sueños más o menos orgullosos: ejercicio del pensamiento puro sin mucha relación con lo real»[18].

La relación con el espacio también puede estudiarse desde el punto de vista de la relación entre la reflexión y la imposibilidad de actuar: «Los proyectos de transformación de las relaciones sociales, en particular los que se han meditado hasta los menores detalles y apuntaban a un orden definitivo [...], siempre han sido concebidos de entra-

da para un espacio cerrado»[19]. Existe una concordancia entre este encierro y el hecho de que en la utopía la historia «está parada». Se presenta siempre como un sistema «en que la historia es susceptible de concluir»[20]. La mirada abarca con facilidad un espacio reducido, lo que facilita el buen funcionamiento de las instituciones utópicas. La inmovilidad del tiempo impide la reflexión. De este modo, la utopía deviene una antítesis perfecta de la realidad. Viene de la melancolía y lleva a la imposibilidad de la reflexión, a la prohibición de la melancolía y a la promesa de una felicidad estable dentro de un espacio limitado.

II. Hombre de acción y hombre de pensamiento: La Rochefoucauld

Es natural, en efecto, incluso si un duque es hijo de su siglo, que La Rochefoucauld haya atribuido un papel importante a la naturaleza humana: «Los humores del cuerpo siguen un curso ordinario y regulado, que mueve y dirige imperceptiblemente nuestra voluntad; fluyen juntos y ejercen sucesivamente un dominio secreto en nosotros, de manera que les corresponde una parte notable de todas nuestras acciones, sin que nosotros podamos conocerlo»[21].

Claro que el orden de este «dominio secreto en nosotros» puede verse perturbado por influencia del exterior. El cuerpo no es una mónada. A La Rochefoucauld, en su autorretrato, le duele mencionar el hecho de que ha *adquirido* su melancolía. La causa reside en el fracaso de la Fronda, que marca el fin de toda una vida orientada a la acción. La reflexión de La Rochefoucauld se anega en este clima melancólico, pues es consecuencia de la inhibición de la acción: «¿Acaso la indecisión unida al humor melancólico no es la característica distintiva de un hombre cuyo espíritu analítico mata la espontaneidad impulsiva? Demasiada reflexión traba siempre los resortes de la acción. Así, el autor de *Máximas* me ha hecho pensar a menudo en la desdicha

del príncipe de Dinamarca»[22]. Vinet señala asimismo el papel determinante de la inacción; Bourdeau, quien habla con razón de la «segunda melancolía» de La Rochefoucauld, aclara la relación entre la reflexión y la imposibilidad de actuar:

> Hombre de reflexión y de análisis, de duda y perplejidad, tímido, replegado sobre sí mismo, en lugar de seguir enérgicamente una línea de conducta, observa, se interroga, trata de desenredar en sí mismo y en los demás los móviles secretos. Vemos aparecer con él el *espíritu crítico* –cosa rara en la época precedente– que tiende a obstaculizar el impulso de la voluntad, a paralizar la acción[23].

El nacimiento del espíritu crítico a partir de la inacción es un tema en el que se ha fijado la ideología de los intelectuales y de sus tormentos en este mundo. Si la melancolía es una reacción de la psique a una pérdida significativa de toda posibilidad de acción, la reflexión productiva es por tanto una acción sustitutoria; en el caso de La Rochefoucauld se trata de la producción literaria.

Por un lado, la reflexión lleva a esa triste constatación de que uno ya nunca más será nada, pero por otro lado conduce a la certeza de que ya no nos puede ocurrir gran cosa. Los que buscan peligros son sobre todo los hombres de acción, ya que con la reflexión sólo se corre el riesgo de errar. La melancolía de un La Rochefoucauld está marcada por esta conclusión, que significa tanto soltar un lastre como admitir definitivamente que uno ya no podrá desempeñar un papel en la sociedad para hacer valer en ella sus ambiciones. Esta melancolía que le ha herido tan gravemente marcará más tarde a toda una sociedad. El salón de madame de Sablé no sólo trajo al mundo las *Máximas* de La Rochefoucauld, sino también las de ella misma, los *Pensées diverses* del abad de Ailly, la *Fausseté des vertus humaines* de Jacques Esprit, así como las *Maximes, sentences et réflexions morales et politiques* de Plassac de Méré.

Como apuntó Sainte-Beuve, el afán de escribir sentencias y la moda de las máximas se apoderaron de los salones después de la Fronda, pero dicha moda y dicho afán vienen dictados por la realidad y no por la inclinación. Es cierto que la moda se conviete con el tiempo en un fin en sí: así nace una sociedad que ya no se contenta con verter lágrimas, sino que trata de verter lágrimas bellas.

La actitud de La Rochefoucauld se inscribe así en un universo de acciones posibles y de alternativas cuya eficacia sin duda es limitada, pero que, a cambio, pueden llevarse a cabo de forma relativamente incontrolada y con un alto grado de libertad. El perdedor sigue jugando su revancha: en la literatura. La Rochefoucauld «escribió uno de esos libros de rencor obstinado que son la revancha de los vencidos. Revancha por las esperanzas frustradas y asimismo por el orgullo sojuzgado; revancha también del hombre de acción que siempre ha observado más que actuado, y que más que nunca, en la impotencia en que se halla para actuar, busca consuelo en el gozo delicado de observar, en el placer amargo de acordarse»[24]. Las *Máximas* no son para nada un texto de circunstancias; tampoco son un mero pasatiempo; en ellas, las observaciones toman la forma de una doctrina del comportamiento. Al igual que Proust, La Rochefoucauld esperaba a su lector, pues era consciente de haber escrito un libro sistemático y dogmático. Las *Máximas* caracterizan la transformación, en La Rochefoucauld, del hombre de acción en hombre de pensamiento. Su melancolía se instala en la segunda mitad de su vida, cuando, excluido de las acciones que podrían tener repercusión social, se halla entregado a la reflexión, para bien o para mal. Del mismo modo que la reflexión liberada se fija en la literatura, la melancolía del vencido toca fondo en los salones, en una sociedad alejada de la corte, excluida del centro de poder. La proximidad de la melancolía y la estabilización de la reflexión liberada se explican por el modo de vida de una clase exonerada de su función: hay nobles que pueden sentir un placer de diletante haciendo literatura, pero ésta les

abre nuevos campos de acción. Por la persistencia de un ideal común, el del hombre de bien, al que se adhieren tanto la corte como los salones, y sobre todo por el fenómeno de un mecanismo de equilibrio entre poder y contrapoder, propio de una monarquía absoluta pero no total, que tolera suficientes espacios de libertad para que los perdedores puedan vivir dignamente su resignación, la melancolía de un hombre como La Rochefoucauld sigue situándose en el centro de la sociedad de su tiempo.

Hay que reconocer que esta representación de la carrera de La Rochefoucauld, esta reconstrucción del paso del hombre de acción al hombre de pensamiento, donde queda reflejado el papel de una melancolía «adquirida», puede ser rebatida por algunos testimonios discordantes cuya importancia no cabe desdeñar: «El rasgo más interesante de esta melancolía de La Rochefoucauld es que afecta cierto aire romántico. A la manera de un Werther, un René o un Oberman, sin duda con más discreción, dignidad y elegancia, el hidalgo de los tiempos de Luis XIII parece complacerse en su tristeza»[25].

Me limitaré a decir que estoy totalmente en desacuerdo con esta última frase. Les invito a releer a La Rochefoucauld para comprobar que estoy en lo cierto. Y les recuerdo el principio de Georges Canguilhem: no existen precursores. Este principio no sólo se aplica a la historia de las ciencias, es absurdo ver en La Rochefoucauld a un René discreto o un Werther aristocrático, que no pudieron acceder al rango de personajes literarios hasta después del ascenso de la burguesía. Uno puede inspirarse, en sus pensamientos y sus actos, en ideales caducos, pero no en ideales futuros: eso es lo que nos gustaría gritar al autor. Si hacemos abstracción de las épocas de transición, en que se entremezclan las capas sociales y los valores, podemos decir: hay un burgués hidalgo, pero no hay ningún hidalgo burgués.

Resulta fácil, a mi modo de ver, refutar a Grandsaignes d'Hauterive. Pero ¿se puede decir otro tanto de Sainte-Beuve, cuyo ensayo sobre La Rochefoucauld, del que ya he-

mos hablado, ha desempeñado un papel tan importante en su propio itinerario literario? Sainte-Beuve aporta testimonios a favor de la tesis de la doble vida de La Rochefoucauld, claro está. Cuando habla, por ejemplo, del «antiguo caballero de la Fronda, que se volvió amargado y gotoso», la expresión «que se volvió» es importante, pues muestra que el fracaso de la Fronda hizo de él un melancólico[26]. «Vuelve a la vida privada y se hunde en el sillón para no volver a levantarse»[27], dice Sainte-Beuve, quien describe con estas palabras a toda una capa social condenada a la inacción; la vida de madame de La Fayette se ha vuelto «sedentaria», como la de La Rochefoucauld, una «razón melancólica [...] constituye el fondo de su vida»[28]. En el ensayo sobre madame de Longueville volvemos a encontrar la separación de la vida en dos partes, característica de la de La Rochefoucauld: «Su vida, que se ha partido en dos mitades contrapuestas, una de ambición y galantería, otra de devoción y penitencia...»[29]. Podemos ver que el clima emocional de las biografías de madame de La Fayette, de madame de Longueville y de La Rochefoucauld, con sus anticiclones y borrascas, es el mismo, lo que no sólo explica, sino que justifica incluso la discreta ironía de Sainte-Beuve, quien incluyó la semblanza de La Rochefoucauld en sus *Retratos de mujeres*.

Pero el cuadro de Sainte-Beuve contiene contradicciones y sería deshonesto no reconocer que en él la balanza se inclina claramente a favor de los argumentos que afirman la unidad de la existencia de La Rochefoucauld y refutan la tesis de la doble vida, hasta llegar incluso a borrar la distinción entre hombre de acción y hombre de pensamiento. No es la Fronda la que hace de La Rochefoucauld un hombre decepcionado y melancólico: «La Rochefoucauld es un *escritor*»[30].

¿Hay en ello una contradicción? Y ¿dónde está la solución? De entrada, una cosa es evidente: Sainte-Beuve no se interesa realmente por la melancolía de La Rochefoucauld, por la cuestión de saber si es de naturaleza exógena o en-

dógena. Es el escritor el que le interesa y, desde este punto de vista, La Rochefoucauld no muestra ninguna incoherencia, pues a los ojos de Sainte-Beuve sigue siendo lo que es, a saber, «el futuro autor de las *Máximas*»; el fracaso de la Fronda no hace de él un escritor, sino que le revela este hecho. En realidad, Sainte-Beuve habla aquí de sí mismo. La vida y la obra de La Rochefoucauld le brindan una ocasión bienvenida para aclarar sus ideas sobre sí mismo y su propia estrategia literaria. El final de su retrato, por lo demás, es muy explícito:

> Este artículo sobre La Rochefoucauld [...] marca una fecha y un *tiempo,* un giro decisivo en mi vida intelectual. Mi primera juventud, desde el momento en que empecé a reflexionar, había sido plenamente filosófica, y de una filosofía positiva, en consonancia con los estudios fisiológicos y médicos a los que me consagraba. Pero hacia 1829 se produjo una grave crisis moral, un gran desorden de sensibilidad, dando lugar a una verdadera desviación en el orden de mis ideas. Mi libro de poemas, *Consolaciones,* y otros escritos que siguieron, en particular *Voluptuosidad,* así como los primeros volúmenes de *Port-Royal*, atestiguaban bastante esta disposición inquieta y conmovida que admitía una parte notable de misticismo. El estudio sobre La Rochefoucauld anuncia la curación y marca el final de esta crisis, el retorno a ideas más sanas en las que los años y la reflexión no han hecho más que reafirmarme[31].

El racionalismo recuperado y la inclinación por la «fisiología» que le viene de la juventud explican que Sainte-Beuve hubiera visto en la melancolía de La Rochefoucauld una expresión de su temperamento y no la consecuencia de un fracaso. Para Sainte-Beuve, La Rochefoucauld siempre fue un melancólico, un hombre de pensamiento, un autor, un escritor. Es melancólico, forma parte de las personalidades excepcionales. Sin embargo, el conjunto de la condición humana se expresa en él y en su destino. De ahí que las

Máximas también tengan «derecho a gustar a todo aquel que haya tenido su Fronda y su disparo en los ojos»[32].

Cuando Sainte-Beuve escribía sobre La Rochefoucauld, describía la vocación del escritor y del intelectual. Volveré sobre ello en la tercera parte de este curso, en la undécima lección, donde trataremos más concretamente de Sainte-Beuve.

III. La burguesía alemana: melancolía sin poder

Wilhelm von Humboldt dijo de la sociedad alemana del siglo XVIII que era pobre en acciones y rica en pensamientos; se trataba de una crítica del siglo XVIII.

> En estos días [...] en que, más a menudo que antaño, encontramos la pasividad y la desidia unidas a la cultura y a las facultades intelectuales, el valor de una fuerza que sea capaz de producir efectos en el exterior ha disminuido demasiado; ha sido anulado por representaciones exageradas de lo que podría ser el hombre al margen de toda actividad externa. No reflexionamos, y si lo hiciéramos nos diríamos que una vida que no legue ninguna gran acción, ninguna obra importante, ni siquiera el recuerdo de una actividad útil entre un gran número de nuestros conciudadanos, es una vida perdida y malgastada en vano[33].

Más adelante evoca este «estado de espíritu enfermizo» que es «propio de nuestra época, más que de la precedente, e incluso de nuestra nación, más que de las extranjeras [...]. [Eso] es lo que nos hace [...] en la vida más reflexivos y sensibles que activos y creativos»[34]. Humboldt describe la inclinación por la reflexión y la ausencia de acción, pero no se fija, por decirlo así, en las causas sociales de esta situación; no dice que se trata de una situación específica, la de la burguesía alemana mantenida a distancia de los centros de poder, de las cortes y residencias de los príncipes:

el burgués puede esperar un cargo de intendente o de funcionario de la cancillería, pero nunca una verdadera posición de poder. La crítica de Humboldt refleja la situación de la burguesía porque rechaza las causas sociales de un estado de espíritu y porque además considera que la inhibición de la acción, la proliferación del razonamiento y la sensiblería son consecuencia de la autonomía moral de los sujetos que las producen.

Si tenemos en cuenta la estima de que gozaba la enfermedad de Werther –hipocondria y melancolía– en el siglo XVIII, apreciaremos tanto mejor el distanciamiento absoluto que adoptó Kant en su *Antropología* con respecto al punto de vista burgués, arremetiendo incluso contra la psicología burguesa y la sensibilidad: «Estar a la escucha de uno mismo y centrar constantemente la atención en el estado de las propias sensaciones priva al alma de la actividad proyectada sobre otras cosas y es malo para la cabeza [...]. La sensibilidad interior es mala, pues uno se guía por sus propias reflexiones [...]. Los analistas enferman fácilmente» y el melancólico no consigue superar el sentimiento de que la vida es un «obstáculo»[35]. La sensibilidad burguesa significa una retirada lejos del mundanal ruido, al interior del sujeto sensible. Este movimiento no comporta necesariamente un enriquecimiento, sino, por el contrario, un empobrecimiento, como subraya Kant. Claro que critica una terapia errónea en vez de analizar una etiología.

La causa de la inclinación de la burguesía alemana por la reflexión reside en que está privada de poder. Así se explican todas las formas de sublimación desarrolladas por ella: la estima de la vida interior, el culto a la amistad y la correspondencia, la huida lejos del mundo, la soledad y el desprecio por la nobleza. Goethe ha descrito a menudo este contexto, particularmente en la escena en que Werther permanece durante más tiempo del que conviene en una sociedad aristocrática y termina viéndose expulsado con toda clase de cumplidos por el conde C., quien en realidad simpatiza con él: «El conde me apretó la mano con una expre-

sión que lo decía todo. Me aparté discretamente y saludé a la ilustre compañía, salí, me subí al coche y me fui a M..., para ver allí, desde la colina, la puesta del sol; allí leí ese bello canto de Homero donde cuenta cómo Ulises fue acogido por el digno porquero. Todo estaba muy bien»[36]. Aquí encontramos todos los elementos: la privación de poder, la humillación del burgués, su huida a la naturaleza, su consuelo en la literatura. La restricción objetiva de las relaciones aparece claramente en la figura del conde, quien estima mucho a Werther y a quien éste –el colmo del elogio por parte de un burgués– reconoce incluso el don de la sensibilidad, pero quien no puede actuar como quisiera, pues su comportamiento le viene impuesto por su pertenencia a la nobleza. De ahí que Werther se sienta «legitimado en la inacción» y de ahí también su melancolía y su huida de la acción, que son un signo característico de una melancolía que se deriva de la imposibilidad de actuar: «Algo me estaba rondando la cabeza, algo de lo que no quería hablarle hasta después de hecho; pero dado que no va a resultar en nada, puedo decírselo ahora. Quería ir a la guerra. Este proyecto lo he estado acariciando durante mucho tiempo»[37]. La guerra: su aparición regular descartaba el aburrimiento de la corte de las monarquías absolutas; mucho después, los futuristas cantarán sus alabanzas, pues la guerra será a sus ojos un remedio para la melancolía.

La reflexión implica la obligación –y al mismo tiempo la oportunidad– de volver al propio interior, pues uno está exonerado de la necesidad de actuar. Esta «exoneración» no es necesariamente deseada, sino que puede venir impuesta o forzada por las relaciones de poder. Ésta fue al comienzo la situación de la burguesía alemana. La reacción consiste primero en volverse hacia el yo: «Ah, lo que yo sé puede saberlo cualquiera, pero mi corazón es sólo mío», como escribe Werther. De este modo se rompen en gran medida dos vínculos de comunicación con la sociedad y se crean formas sustitutivas que proporcionan al individuo un mayor grado de gratificación emocional. En *Wilhelm*

Meister, la situación ya no es la misma, aunque en el fondo no haya cambiado. Al burgués le queda el teatro si desea convertirse en un hombre público: la educación del «sujeto» para la vida social concluye con «una carrera por ver quién será el primero en tener cuernos», escribió Hegel sin la menor condescendencia.

La melancolía burguesa significa que la subjetividad del individuo privado de poder se vuelve sobre sí misma, trata de encontrar, a partir de la imposibilidad de actuar, un medio para su propia confirmación. El pietismo, en particular, que impregna profundamente la melancolía burguesa, pone el acento en este aspecto de la reflexión: «Se calculan las vías y las intenciones de la Providencia con tanta astucia, casi con refinamiento, que podríamos calificar esta clase de religiosidad paradójica con el término "intelectualismo negativo". Por fuerza tiene uno que pensar en el Dios de Leibniz, en el gran calculador, casi hasta el punto de que el Dios pietista parece ganar puntos en el mundo de los deseos pequeñoburgueses». La reflexión se convierte en el fundamento de una nueva ética:

> El sentimiento pietista reposa en un estado en que dominan los sentimientos de pena, que nacen de la división interior. Pero esos sentimientos de desdicha se transforman ahora en sentimientos positivos, en «dicha». En una segunda etapa, uno toma conciencia del propio estado de sufrimiento, «reflexiona» sobre sí mismo y comienza a disfrutar. Ya no intenta únicamente solazarse en amargas quejas, sino que se embriaga gozando intensamente un martirio o una ascesis inventados por uno mismo. El pietismo ha creado una ética del disfrute del yo marcada con un signo negativo: conviene, en efecto, gozar incluso de la felicidad del desgraciado[38].

En una forma secularizada, esta ética se convierte en una verdadera doctrina del comportamiento para la burguesía. Como siempre, en el contexto de la reflexión, de la inhibición de la acción y de la melancolía, la literatura re-

presenta una salida para quienes ven cegadas sus perspectivas sociales: de este modo adquieren importancia. Norbert Elias ha sugerido que la escritura podía ser un exutorio, concretamente la poesía y sobre todo la novela, con respecto a la cual, por cierto, Georges Lukács dijo que la «obligación de reflexionar», es decir, la «imposibilidad de actuar», era la «más profunda melancolía de toda gran novela auténtica»[39].

El pensamiento utópico nace de la imposibilidad de ejercer una influencia sobre la realidad y de actuar sobre la sociedad. Ahí, en el hecho de tener vedada la acción, radica una realidad antitética de la utopía, de la formación de instituciones imaginarias estrechamente asociada a la necesidad del trabajo. Incluso la promesa marxista de una utopía «sin trabajo» puede reducirse formalmente a un denominador común, pues la creación del paraíso depende de un potente impulso de acción, a saber, la revolución, condición indispensable de la liberación general. La revolución, gracias a su acción concentrada, resarce al proletariado de la inhibición forzada que le han impuesto, en el sentido de que actúa sobre la sociedad en que influye; la revolución permite al mismo tiempo abolir el trabajo o hacerlo depender del libre albedrío de cada uno, que puede convertirse en cazador, pescador o crítico severamente crítico. Todas las utopías del estilo «país de Jauja» están construidas sobre el mismo principio: primero hay que trabajar para gozar de la tranquilidad y la pereza, y nunca se llegará al país de Jauja si no se está dispuesto a comer del plato común.

La utopía eudemonista mantiene una actitud ambivalente con respecto al trabajo. Si quiere reducir el imperativo del trabajo forzado, no se plantea en absoluto suprimir el trabajo propiamente dicho, para no favorecer los ocios incontrolados. Por tanto, prevé cierta cantidad razonable de trabajo a fin de ahuyentar la melancolía y garantizar la seguridad económica de la utopía. De hecho, las utopías eudemonistas desarrolladas no prometen la luna, sino la

justa medida, aquello con lo que cada uno ha de contentarse pero que también permite contentar a cada uno. El trabajo impuesto no puede ser total, so pena de poner en peligro la idea utópica, por lo que también se somete a control el ocio; la concepción del tiempo libre como continuación del trabajo por otros medios no es una invención de la sociedad científica o de nuestra época, sino que es, en efecto, de origen utópico.

Para una clase liberada del trabajo, como la nobleza, el problema del trabajo se plantea de un modo específico. En este punto perdura el ideal antiguo, que consideraba que el trabajo es inhumano y bueno para los esclavos, y que había desarrollado a modo de antítesis la noción de contemplación. Si la liberación del trabajo significa una doble gratificación –inmediata, al quedar liberado de la pena, y más indirecta, al poder hacer gala de la propia condición en la inacción *(Veblen)*–, al mismo tiempo es una carga:

> La experiencia parece enseñar que una capa social que no tiene necesidad de trabajar debe encontrar y fijarse fronteras artificiales para tener en cuenta las exigencias de la necesidad exterior. El ceremonial, incluido el de la corte imperial, sin duda ha sido percibido casi más como una molestia que como un apoyo bienvenido [...]. El orden y la costumbre facilitaban el trabajo del príncipe y de sus empleados cortesanos; pero cuando se tomaban en serio la tarea, había muchas cosas que hacer. De todos modos, la mayoría de los pobladores de la residencia del príncipe no tenían nada serio que hacer, sus placeres eran sus principales deberes y el aburrimiento su peor enemigo[40].

Este aburrimiento, que la nobleza sólo considera soportable porque puede servirle de símbolo de poder en sus relaciones con el exterior, aporta un criterio de diferenciación entre la nobleza y la burguesía. La primera no podría librarse de él mediante el trabajo, pues ello significaría renunciar voluntariamente a un privilegio.

En un primer momento –sobre todo en las cortes absolutistas, donde la nobleza goza de sus privilegios en un entorno que le priva de su poder– se desarrollan mecanismos institucionalizados para remediar el aburrimiento: la guerra en el exterior, y la caza en el interior durante las épocas de paz. Pero no por ello desaparece el tedio de la corte. De este modo nace una forma de trabajo desprovista de significado, que sólo sirve para matar el tiempo. La corte francesa se convierte en el modelo de los trabajos de aguja: a partir de 1770, las damas se dedican a «deshilar», trabajo que consiste en separar los hilos de tejidos preciosos. Un poema de madame du Deffand, enviado a una amiga, demuestra que el único objeto de esta labor consiste en ahuyentar el aburrimiento:

Vive le parfilage
Plus de plaisir sans lui!
Cet important ouvrage
Chasse partout l'ennui[41]*.

Los mecanismos de sobrecarga de ocupaciones que se considera que combaten las consecuencias de un exceso de desocupación y del aburrimiento adoptan formas análogas entre los príncipes en el poder. El gran duque Ernesto Augusto de Weimar recibe en 1729 los «informes de sus arquitectos, jardineros y ministros», y Bruford comenta con razón: «Es curioso el orden de esta enumeración»[42]. La tendencia al trabajo superfluo y secundario, a ocuparse de asuntos marginales, sólo es posible porque en este caso el poder está garantizado y asegurado, en cuyo defecto uno no podría dedicarse con la conciencia tranquila a empresas inútiles.

La nobleza desocupada rinde testimonio de su aburrimiento. La burguesía lo combate, pues ello le brinda una

* «Qué bueno es deshilar, / Sin esto no hay placer, / Pues permite eliminar / El tedio por doquier.»

posibilidad de pasar por alto las propias inhibiciones y hallar en la reflexión el retorno al propio yo, legitimación que la nobleza no busca porque tiene el poder o, cuando menos, participa en él. Si la nobleza se consagra al puro pasatiempo, que debe carecer de objeto para que no cuente como trabajo, la burguesía desarrolla una ética dirigida contra la nobleza y que se reclama de la «humanidad».

El sentimentalismo y la reflexión melancólica sobre el yo y sobre el alma no habrían sin duda tenido consecuencias, hasta cierto punto, si no hubiera crecido progresivamente el peso económico de la burguesía. Con ello se desplazaron los centros de gravedad y la burguesía descubrió otro medio de afirmarse frente a la nobleza poniéndose a salvo al mismo tiempo de su propia melancolía; en efecto, esta última, en su forma paralizante, no apoya ni favorece precisamente, desde el punto de vista psicológico, las aspiraciones a la prosperidad económica. «Pronto se podría llegar tan lejos, en efecto, que no se podrá ceder a la inclinación por la *vita contemplativa* [...] sin autodesprecio y mala conciencia. ¡Ahora bien! Antiguamente sucedía lo contrario: el trabajo tenía sobre sí la mala conciencia»[43], escribe Nietzsche en el aforismo 329 de *La gaya ciencia*. Esta transformación de la concepción del trabajo es obra de la burguesía; cuando ésta comprendió que podía llegar al poder por la vía de la economía, tenía en sus manos el medio para poner en jaque ideológicamente a la nobleza, desembarazándose al mismo tiempo de su propia melancolía que poco antes todavía cultivaba.

Ahora bien, antes de que la melancolía deje de ser un estado sentimental deseado por la burguesía, que ha encontrado en el trabajo un medio de autolegitimación más apropiado, tampoco es posible individualizar la melancolía en el interior mismo de la sociedad burguesa. La enfermedad que sufre Werther en el siglo XVIII todavía es característica del estado de conciencia de toda una clase; ahora, el «mal del siglo» es una etiqueta que sólo llevan ciertos individuos melancólicos. Es el comienzo de la evo-

lución que lleva de la melancolía al esplín y del melancólico al dandi, es decir, al hombre de letras burgués con modos aristocráticos. Søren Kierkegaard es uno de ellos, y su concepto del aburrimiento –una distinción para algunos– es aristocrático a más no poder. Por un lado, en efecto, el aburrimiento es universal, y el principio del que parte Kierkegaard es que todos los hombres se aburren. Por otro lado, no todos saben reconocer ese aburrimiento, «pues el trabajo, desde luego, puede hacer desaparecer la ociosidad, ya que es su antítesis, pero no hará desaparecer el aburrimiento, como podemos comprobar observando a los trabajadores más aplicados, es decir, los insectos más monótonos en su afanoso zumbido y que son los más aburridos, y si no se aburren es porque no tienen ni idea de lo que es el aburrimiento; pero no por ello ha desaparecido el aburrimiento»[44]. Así es como habla un jubilado que tiene la supervivencia económica asegurada, como antaño la nobleza tenía asegurado el poder: para uno y otra, el aburrimiento es un privilegio. Esta actitud, con lo que tiene de aristocrática, sobrevivió hasta los dandis, los hombres de letras modernos como Proust, quien desarrolla una fobia típicamente aristocrática hacia la vida laboriosa, o Robert Musil, quien escribe: «Lo que es noble es aburrido, carente de movimiento»[45]. La melancolía es un modo de comportamiento burgués que la burguesía abandonó desde el capitalismo; el aburrimiento no ha sido nunca burgués. Es propio de la nobleza y de los marginales, a los que los salones aristocráticos han dado siempre mejor acogida que los pisos burgueses.

He llegado al final del primer tercio de mis conferencias, que bajo el título de «Utopía y melancolía» he consagrado al problema del orden y el desorden en la sociedad. Ahora pueden ver ustedes claramente, espero, a la luz del contexto del pensamiento utópico y de la prohibición de la melancolía, que se trata de una reflexión que ha ejercido has-

ta nuestros días una gran influencia en la historia de los intelectuales europeos y de su «política del espíritu». La melancolía no es un término ingenuo y, por regla general, uno no se aburre impunemente. Los intelectuales forman una «compañía de melancólicos», de la que ha hablado Jens Peter Jacobsen. Por mucho que su propósito sea la individualización de su vida personal y de un discurso singular, comparten las mismas pasiones. Yo sólo les he propuesto descubrir en esta clase de intelectuales –esa clase que se queja, como dijo Paul Valéry– nuevos aspectos que se desprenden del examen del contexto de la utopía y de la prohibición de la melancolía, de la inhibición de la acción y de la reflexión.

La siguiente parte de mis conferencias estará marcada por una ruptura. El tema al que me dedicaré incidirá menos en el orden en la sociedad que en el del orden en la naturaleza. Hablaré menos de intelectuales que de científicos. Se trata de una tradición precisa de conocimiento y de ordenación del mundo, la tradición de la historia natural. Pero aun así verán cómo reaparecen motivos de la primera parte en las siguientes y cómo, espero, en la tercera parte de mis conferencias esos motivos se imbrican de manera que arrojarán una nueva luz sobre la situación social y sobre las estrategias de los intelectuales.

QUINTA LECCIÓN

La historia natural y la historia de la naturaleza: en el umbral de la modernidad

I. Observación preliminar

El hombre es el ser que crea el orden y lo destruye al mismo tiempo. Se diferencia del animal en el hecho de que su producción y destrucción de orden no se limitan al ámbito de acción de su propia especie, sino que se universalizan, es decir, abarcan el conjunto de los dominios naturales, el planeta entero. En la primera parte de mis conferencias he intentado mostrar todas las dificultades con que se topa el hombre en su deseo de crear orden en la convivencia con el otro, es decir, en la sociedad: hasta dónde llega su necesidad de orden, por ejemplo en la utopía, hasta la pasión, la obsesión, la ideología. La reclusión en la melancolía aparece como una destrucción fundamental del orden, una protesta contra la programación total de la vida. La utopía y la melancolía caracterizan así dos polos de atracción de la humanidad: ora obsesionada por el orden, ora tratando de huir de él.

A partir de la conferencia de hoy dejaremos atrás este terreno. Ahora ya no trataremos del orden en la sociedad, sino del orden en la naturaleza. Dedicaré cinco conferencias a este tema. Empezaré con una visión de conjunto de la historia natural, que es la manera tradicional de ordenar la naturaleza. De la crisis que atravesó en el último tercio del siglo XVIII surgieron las formas modernas de interpretación y conocimiento de la naturaleza. Trataré de mostrar los antecedentes y las consecuencias de esta crisis tanto *social* como *epistemológica* a la luz de cuatro grandes ejemplos: Georges Louis de Buffon, uno de los fundadores de la historia natural; Joachim Winckelmann, el ini-

ciador de la historia del arte siguiendo el espíritu de la historia natural; Georg Forster, el antropólogo que hizo del arte ingenuo de los relatos de viajes una ciencia social crítica, consciente de sus presupuestos y de sus consecuencias; y finalmente Carlos Linneo, el gran adversario de Buffon, quien en una obra abstrusa a primera vista, pero en realidad profundamente racional, titulada *Nemesis divina,* trató de fundar una ciencia social con el espíritu de la botánica.

Buffon, Winckelmann, Forster y Linneo tienen cada uno ideas específicas sobre el orden de la naturaleza. Esta cuestión es indisociable del problema del orden que el hombre debe introducir en la naturaleza y en su coexistencia con el prójimo. Asimismo, todos estos autores, que escriben en el espíritu de la historia natural, rozan el umbral de las ciencias sociales; éste es sobre todo el caso de Georg Forster y Carlos Linneo. Otro aspecto común a los cuatro es que no son solamente investigadores, eruditos y sabios, sino que también son escritores. No se interesan únicamente por el orden de la naturaleza, sino por el modo en que se procede a la descripción de la naturaleza. Viven en una tensión entre literatura y ciencia. Con ello anticipo ya el tema de la última parte de mis conferencias.

La época marcada por la Revolución francesa y la revolución industrial se caracteriza por una nueva relación con el tiempo, a saber: la procesualización, la aceleración y también la desnaturalización de las representaciones tradicionales del tiempo. Esta tesis se ha visto apuntalada por importantes pruebas desde que la formulara, entre otros, Reinhart Koselleck; por tanto, es posible responder afirmativamente a la cuestión previa de si las revoluciones, en particular la de 1789, tuvieron realmente un efecto acelerador de la evolución, aunque la Revolución francesa probablemente no desencadenó este impulso de aceleración y sólo fue uno de los factores.

A pesar de que se pueda caracterizar los tiempos modernos por sus nuevas estructuras de temporalidad, eso no resuelve la dificultad singular de constituir la cronología de

ese sentimiento modificado del tiempo. Hay una dificultad suplementaria que reside en la no simultaneidad de ese proceso: la perspectiva temporal no cambia en todas partes del mismo modo, y ciertas esferas oponen una fuerte resistencia a la tendencia a la temporalización. A primera vista, este problema parece resuelto por poco que equiparemos «tiempos modernos» a «Ilustración». Con ello se invoca la conciencia de un período histórico que se asegura su propia identidad cronológica asimilándose al *Siglo* de las Luces.

Incluso si la cronología exacta de los tiempos modernos sigue siendo tan indeterminada como la de la Ilustración, la tendencia a la temporalización, propia de los tiempos modernos, se impone definitivamente durante un período, también aceptado por Michel Foucault, que va de 1775 a 1825. En su *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* (1822), Auguste Comte opone al orden cronológico de las épocas su *verdadero* orden filosófico; subraya el carácter puramente literario de los anales que hasta entonces han constituido un obstáculo a la formación de una historia verdadera. Es cierto que los anales son una condición necesaria para la ciencia histórica, pero reducir ésta a aquéllos es tan absurdo como asimilar la física a los registros meteorológicos. Al igual que esta observación de Comte, la revisión que emprendió Chateaubriand en 1826 de su *Essai sur les révolutions* de 1797 prueba la victoria del historicismo: la sociedad moderna ya no se puede medir con el rasero de la Antigüedad y renuncia a la representación cíclica de la historia.

Con la Ilustración se extiende la tendencia a la temporalización y una desnaturalización de las representaciones tradicionales del tiempo, surgidas de la tradición aristotélica. Sin embargo, esta evolución choca con resistencias y sufre reveses. El hecho de que en el siglo XVIII la duración media de la vida se convierta en la unidad de medida de las épocas, sustituyendo la duración de los reinados, puede considerarse una generalización de una unidad de medida del tiempo; no importa que la duración de una generación

sea una categoría no menos natural que la duración del reinado de un monarca, en la medida que concluye «de modo natural» con su muerte. Coexisten procesos de desnaturalización con procesos de renaturalización, como muestra el ejemplo de la reforma del calendario durante la Revolución francesa. Como todo esto parece tal vez un poco abstracto, veamos entonces un ejemplo muy concreto.

El 20 de septiembre de 1793, la Convención comienza a debatir el calendario republicano, con el que se trata de oponer a la era vulgar la era de los franceses, la nueva era de la República francesa. La Convención decide proceder de entrada a una división puramente numérica, que puede considerarse a todas luces una desnaturalización del calendario gregoriano. El año se divide en doce meses de treinta días cada uno. Cada mes se divide en tres décadas y se añaden cinco «días complementarios» a cada año. Los debates de la Convención del 6 de octubre de 1793 están fechados por primera vez el «decimoquinto día del primer mes del año II de la República francesa una e indivisible».

A pesar de las instrucciones que acompañan al nuevo calendario, los usuarios no consiguen familiarizarse con él. Se crea una comisión de reforma del calendario, a la que pertenecen Chénier, David, Fabre d'Églantine y Romme. El resultado es una renaturalización del calendario reformado. Los números ordinales que designan los meses son sustituidos por palabras que evocan la primavera (germinal, floreal y pradial) o el invierno (nivoso, pluvioso y ventoso), etcétera. Los cinco «días complementarios» se denominan al principio, y durante al menos algún tiempo, los «sansculottides». Este calendario se mantiene en vigor hasta el decreto del 9 de septiembre de 1805, que restablece el calendario gregoriano a partir del 1 de enero de 1806.

En el meollo del proceso de temporalización nos reencontramos con la oscilación entre desnaturalización y renaturalización. Desde la segunda mitad del siglo XVIII se va de la naturaleza a la historia, lo que hace que la historia na-

tural se separe del conjunto de las ciencias históricas. Sin embargo, se trata más de una declaración de intenciones que de un hecho: todavía en 1831, Michelet se asombra de que alguien confunda constantemente la historia con la historia natural: «Lo que me choca en Caen es que los mismos hombres [...] son a la vez anticuarios y naturalistas. Mi compañero de viaje confundía continuamente la historia con la historia natural. El caso es que Caen reúne por un lado antigüedades romanas y normandas, y por otro antigüedades antediluvianas, fósiles, etcétera»[1].

La insistencia con la que se defenderá después la tesis de la temporalización justifica que se mencionen las dificultades con que se topan los avances de la temporalización y los reveses que sufre.

La historia de las ciencias a partir de la segunda mitad del siglo XVIII lleva a suponer que, en su conjunto, la época moderna sólo podía llevar a cabo su experiencia en la medida en que desarrollaba técnicas de temporalización del estado de la información y de su aumento. Niklas Luhmann ha visto en la elaboración de inventarios de informaciones desmesuradamente complejas el «problema todavía oculto de la Ilustración»[2]; sin embargo, hay indicios que demuestran que se tenía conciencia de ellos desde el siglo XVII. Citemos este testimonio de Fontenelle, sorprendente por su precocidad, ya que escribe esto en su *Digression sur les Anciens et les Modernes:*

> Las matemáticas y la física son ciencias cuyo yugo se hace cada vez más pesado para los sabios; al final habrá que renunciar a ellas, pero al mismo tiempo se multiplican los métodos; el mismo espíritu que perfecciona las cosas añadiéndoles nuevos puntos de vista, perfecciona también la manera de aprehenderlas compendiándolas y aporta nuevos medios de abarcar la nueva extensión que da a las ciencias. Un sabio de este siglo contiene diez veces un sabio del siglo de Augusto, pero ha tenido diez veces más facilidades para convertirse en sabio[3].

Fontenelle supo ver en el rápido aumento de la experiencia el problema fundamental de las ciencias; ahora bien, para él el impulso que llevará a resolver este problema reside en la transformación de las propias ciencias y sus métodos. Esta intuición está asociada a la hipótesis de los procesos de temporalización. Dos años antes, en sus *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686), Fontenelle había desarrollado la representación de una naturaleza que detenta y crea historia. La ampliación del campo de la experiencia obliga a las ciencias a desarrollar procedimientos empíricos. Al principio, el ámbito de la experiencia posible está limitado. Es la extensión de la experiencia la que reduce el campo de lo empírico, y el método «lento» que exige que se comprueben los hechos está asociado a la adquisición de técnicas de temporalización: «Comprobemos bien los hechos antes de preguntarnos por la causa. Es cierto que este método es muy lento para la mayoría de las personas que se precipitan naturalmente sobre la causa y pasan por alto la verdad de los hechos; pero al final evitaremos el ridículo de haber hallado la causa de algo que simplemente no existe»[4], escribe Fontenelle en su *Histoire des oracles*.

II. De la historia natural a la historia de la naturaleza

La cronología de la *Historial natural* de Buffon establece el marco en el que se produce el paso a la historia de la naturaleza. En 1749 aparece el primer volumen; el último, un suplemento, se publicará en 1789, un año después de la muerte de Buffon. En 1800-1801 surge la noción de «biología» en una nota de Lamarck[5]. Esta novedad terminológica marca también la culminación del paso de una ciencia de los seres vivos a una ciencia de la vida, de una historia natural a una historia de la naturaleza.

En la terminología de Buffon, el propósito de la historia natural es «la descripción exacta y la historia fiel de cada cosa»; sin embargo, esta historia está subordinada a

la «descripción»[6]. La clasificación de la historia natural obedece a un principio de determinación enteramente espacial, en el que la variedad de seres vivos está representada en forma de tabla que permite a Buffon probar tanto la unidad del género humano como su diversidad. Esta historia natural se distingue por su relación con el espacio; sus principios organizativos están tomados de la representación plástica y de la experiencia cotidiana. Ocurre lo mismo con los principios organizativos de la evolución histórica: «¿Acaso no sería más sencillo, más natural y más cierto decir que un asno es un asno y un gato es un gato que no pretender, sin saber por qué, que un asno es un caballo y un gato es un lobo cerval?»[7], así como con la clasificación basada en pretendidas características: «¿Acaso no es mejor que después del caballo, que es solípedo, pongamos el perro, que es fisípedo y que tiene por costumbre ir efectivamente detrás de aquél, en vez de una cebra, un animal que apenas conocemos y que tal vez no tenga nada en común con el caballo salvo el hecho de ser solípedo?»[8].

Como ha demostrado Michel Foucault, esta historia natural se distingue por la orientación empírica de las historias del siglo XVII, cuando la *observación,* el *documento* y la *fábula* todavía no estaban separados: «Los documentos de esta historia nueva no son otras palabras, textos o archivos, sino espacios diáfanos en los que se yuxtaponen las cosas: herbarios, colecciones, jardines; el lugar de esta historia es un rectángulo intemporal...»[9]. Por su carácter concreto, esta orientación espacial explica la importancia de las técnicas de representación para la historia natural. En historia del arte se ha demostrado que la representación de animales sigue todavía en el siglo XVIII ciertos arquetipos cuyos errores repite constantemente, aunque no cabe ninguna duda de que los grabados de botánica del siglo XVII supusieron un avance significativo desde el punto de vista de la orientación empírica con respecto a los textos a los que se adjuntaban y que pretendían ser un comentario de la tradición aristotélica. Linneo, al igual que Buffon –éste

es el punto de encuentro de dos grandes adversarios–, quiere reducir en la medida de lo posible la diferencia entre la representación y el objeto representado; elabora caligramas botánicos con la premisa de que el procedimiento tipográfico de la descripción debe reflejar la forma de la planta. Buffon se esfuerza por encontrar un estilo perfectamente adecuado a los objetos descritos. En todo caso, el verdadero significado de estos procedimientos reside menos en lo que muestran que en lo que ocultan: la anatomía y el cumplimiento efectivo de sus funciones.

Con esta historia natural, la historia se desdibuja en beneficio de la naturaleza. Buffon considera que los «hechos históricos» equivalen a «datos naturales» *(Historia natural de las aves)*. Este empleo del término «historia» en sentido estricto se mantiene hasta mucho después de desaparecer la historia natural. Cuando en 1832, el año del cólera parisino, Magendie habla de la necesidad de escribir una «historia del cólera», se refiere a su descripción sistemática. Benjamin Constant se explicaba el éxito de *Del espíritu de las leyes* de Montesquieu –un año antes de que apareciera el primer volumen de la *Historia natural* de Buffon– por el hecho de que Montesquieu había escrito «el espíritu» en vez de «la historia», como Ferguson y Goguet. De este modo marca un avance con respecto a la perspectiva del cronista, que incluso puede ser reivindicado por una historia natural practicada con espíritu sistemático.

Desde John Ray (*Historia plantarum,* 1686), la historia natural dispone del concepto de especie, llamado a sustituir al de individuo; Buffon lo emplea primero para excluir el orden temporal de su clasificación de una naturaleza invariable en cuyo interior las relaciones entre las cosas son siempre las mismas. La ampliación de la experiencia y la multiplicidad de los objetos obligan a la zoología, más incluso que a la botánica, a desarrollar la representación de una escala graduada que permita jerarquizar la diversidad de objetos. Pero el diseño de la *scala rerum* no es capaz de cumplir su función de modo satisfactorio frente a la expe-

riencia. Uno de los problemas es la exclusión de los grados intermedios, que por razones teológicas no están permitidos en la escala. Buffon no conoce seres intermedios. Este principio de discontinuidad no se ajusta a la diversidad empírica de los objetos representados y contribuye a debilitar la orientación empírica. Buffon no tiene más remedio que constatar que existen analogías externas entre el animal y el humano, pero les niega todo significado admitiendo la existencia de un interior que crea una separación rigurosa entre uno y otro. Herder, en sus *Ideas,* puso el dedo en la llaga de esta contradicción: «Buffon malgasta en vano el caudal de su elocuencia cuando constata la identidad formal por fuera y por dentro del organismo natural con respecto a esos animales [los monos]; los hechos que ha reunido él mismo lo contradicen suficientemente, y la identidad de la forma del organismo natural por fuera y por dentro es evidente en todas las formaciones de seres vivos»[10]. Charles White es más coherente desde el punto de vista mismo de la historia natural cuando afirma, en efecto, en 1799, que según mediciones realizadas el humano de raza negra ocupa una posición intermedia entre el hombre blanco y el mono *(An Account of the Regular Gradation in Man and in Different Animals and Vegetables from Former to Latter)*. A comienzos del siglo XIX, ante la creciente tendencia a la temporalización en las disciplinas de la historia natural se hace sentir cada vez más la necesidad de admitir grados intermedios y transiciones entre especies.

Pero el principio de clasificación de la historia natural no es puramente espacial; en efecto, obedece también a una determinación geográfica. A título de ejemplo citaré varios artículos de la *Enciclopedia,* como «Especie humana», «Hombre» o «Negro», que se redactaron en buena medida a partir de pasajes de la *Historia natural* de Buffon. Podemos encontrar el origen de esta tradición de clasificación geográfica en el artículo de François Bernier, alumno de Gassendi, aparecido en 1684 en el *Journal des sçavans* («Nueva división de la Tierra según las diferentes

especies o razas de hombres que la habitan»); y prosigue en el *Essai d'une géographie générale médicale et pratique* (1792-1795) de Leonhard Ludwig Fink. Fieles a la orientación empírica de la historia natural, los naturalistas envían a viajeros para completar sus informaciones sobre la flora y la fauna en Europa y fuera de Europa, o por lo menos dan instrucciones a los viajeros que parten para que observen mejor. En 1725, Linneo redacta, como más tarde harán, entre otros, Richard, Lamarck y Blumenbach, una *Instructio peregrinatoris*. Los sabios hablan de los viajeros como de sus «apóstoles». Cuvier distingue en el grupo de los viajeros a los naturalistas, los geógrafos y los botanistas, entre ellos Joseph de Jussieu, el célebre mártir de la botánica, como lo llama Condorcet en su elogio, quien, ausente de Francia durante treinta y seis años, era miembro de la Academia de Ciencias sin haber participado en una sola de sus sesiones.

Sin embargo, lo que en su origen debía servir para introducir un «desorden prodigioso» en la hipertrofia de la nomenclatura provoca la crisis decisiva del propio sistema de clasificación. La historia natural experimenta una crisis de crecimiento porque los medios tradicionales de clasificación ya no bastan para abarcar las nuevas dimensiones de un mundo en expansión. La introducción del principio de continuidad no resuelve el problema cada vez más urgente de la expansión de la experiencia y conduce finalmente a la disolución de las fronteras entre los géneros. Esta tendencia a la disolución queda reflejada en la construcción de una *scala rerum* y en la *Tabula affinitatum animalium* (1683) de Jean Hermanns, que tiene forma reticular y que al permanecer hermética a primera vista resulta inutilizable para la clasificación: en ella ya no se ve nada.

La ampliación de la experiencia desencadena la crisis de la historia natural. Los sistemas de clasificación que obedecen a un principio espacial ya no permiten resolver los problemas urgentes de elaboración de la información. Para quien desee dominar su diversidad, el recurso a categorías

temporales resulta inevitable. De todos modos, lo que cambia en un primer momento no es el método de la historia natural, sino la disciplina como tal. Aunque el sistema de los seres vivos se salve de la temporalización, la historia natural se convierte en una crónica en la que los descubrimientos, que ya no pueden incorporarse al sistema, se recogen sucesivamente; a este respecto son características las «Adiciones» al capítulo de «Variedades en la especie humana» de la *Historia natural* de Buffon, así como el *Dictionnaire raisonné universel d'histoire naturelle* de Valmont de Bomares, que de 1762 a 1800 se reedita siete veces en sucesivas versiones aumentadas, o las numerosas ediciones del *Systema naturae* de Linneo. En el artículo «Historia natural» que escribió Daubenton para la *Enciclopedia,* la ciencia de la naturaleza tiene una historia, mientras que en sí misma la naturaleza no la tiene. El problema principal de Diderot es el de la compatibilidad de la ciencia de la naturaleza con la historia de la naturaleza.

La negativa obstinada de los naturalistas a concebir una historia de la naturaleza tenía que ver, desde luego, con la Biblia. Recordemos la frase significativa de Linneo cuando declaró que si no hubiera existido la Sagrada Escritura, de buena gana él habría atribuido a la Tierra una antigüedad mayor incluso que la que le atribuían los chinos. Buffon había declarado que la edad de la Tierra era bastante mayor que lo que podía admitir la Iglesia cuando se topó con grandes dificultades. Aun así, había sido lo bastante prudente para separar su evaluación oficial de la edad de la Tierra, unos ciento sesenta y ocho mil años, de su evaluación privada, cifrada en medio millón de años. La Iglesia no tenía nada en contra de las especulaciones extremadamente precisas, con la condición de que no se salieran de los límites temporales autorizados; fue el caso, por ejemplo, de la afirmación de Whiston, según la cual el diluvio había tenido lugar el 18 de noviembre de 2349 antes de Jesucristo.

Es cierto que no podemos achacar al retraso de la secularización la responsabilidad principal del retroceso de

la historia natural ante la historia de la vida. El proceso de aceleración a que está sometido el ámbito de la experiencia de la historia natural hace que el método de ésta temporalice sus categorías fundamentales. La historia natural reacciona primero de forma defensiva, adoptando a su vez la forma de crónica: de este modo queda absorbida la temporalización y garantizada la antihistoricidad de la naturaleza. El abandono de las especulaciones cronológicas y la tendencia a calcular una y otra vez la edad de la Tierra muestran, sin embargo, que el éxito de esta absorción fue flor de un día.

La actitud defensiva adoptada por las diferentes orientaciones de la historia natural frente a la presión de la temporalización es bastante unánime. El «sistema artificial» en que influyó Linneo parece a primera vista una reducción de la multiplicidad de la experiencia, a la que ya aspiraban en el siglo XVII Jean y Gaspar Bauhin cuando pusieron a punto una sinopsis de las diferentes nomenclaturas. El progreso que supone el sistema de Linneo parece evidente si se piensa en las 6.000 especies enumeradas en 1623 por Gaspar Bauhin, en las 10.146 de Tournefort en 1694 y en las 18.655 de John Ray en 1704, frente a las 7.000 de Linneo. En ese mismo espacio de tiempo entran en competición 25 «sistemas» o «métodos». Cada día se despierta uno preguntándose si alguien ha encontrado un nuevo sistema de clasificación. Pero el cuadro cambia cuando se tienen en cuenta las diferentes ediciones del *Systema naturae:* en la primera edición contiene 549 especies, en la décima 4.837 y en la undécima 5.897, para llegar finalmente a las 7.000 especies.

El problema fundamental con que se topó la técnica de clasificación de la historia natural fueron los seres intermedios. Éstos plantearon la cuestión de la transformación de las especies por primera vez, sin duda, en 1719, cuando Marchant, en una nota que remitió a la Academia titulada *Observations sur la nature des plantes* (Observaciones sobre la naturaleza de las plantas), informó sobre el

descubrimiento de *Mercurialis foliis capillaceis*. Rostand señala a este respecto: «En cuanto a la Mercurial de Marchant, no es más que una monstruosidad, y se nota suficientemente toda la diferencia entre una monstruosidad y una especie»[11]. Gracias a nociones como la monstruosidad y la degeneración, los fenómenos desviatorios que ponen en tela de juicio la perennidad de las especies se elaboran ahora en el interior de la historia natural. Adanson, fundador del sistema natural, cuando tropieza con tipos intermedios los califica de inmediato significativamente de «monstruosos cuadrúpedos». Si en 1763 todavía toma partido a favor de la mutabilidad de las especies, seis años más tarde retorna a la tesis de la perennidad: «La transmutación de las especies no tiene lugar en las plantas ni tampoco en los animales»[12].

En 1742, Linneo descubre una flor de lino cuya corola contiene cinco estambres, en vez del único que suele mostrar; la denomina *Peloria,* «la Monstruosa», y ve en ella una variante formal de la *Linaria vulgaris*. Linneo reconoce las variaciones y las hibridaciones, pero no las transmutaciones. Rechaza la idea de que las plantas de diferentes especies, por ejemplo, puedan transmutarse una en otra a causa de una alteración del suelo. Ocurre que Linneo está quizá tentado de explicar por la hibridación la aparición de nuevas especies vegetales *(novas efficere species vegetabilium)*. J. Hartmann, alumno de Linneo, desarrolla una teoría del abastardamiento, limitada al reino vegetal. Sus *Plantae hybridae* aparecen dentro del primer volumen de los *Fundamenta botanica* de Linneo. Más tarde, a esta teoría del abastardamiento se añadirá una teoría de la transmutación de las especies, pero a partir de 1761 será refutada por J. G. Koelreuter en su libro *Vorläufige Nachricht von einigen das Geschlecht der Pflanzen betreffenden Versuchen und Beobachtungen* (Informe provisional sobre algunos ensayos y observaciones relacionados con el sexo de las plantas), que logrará demostrar que las especies híbridas no son estables, sino que constituyen el pun-

to de retorno a las especies originales en el transcurso del desarrollo.

Al igual que los de Buffon, los textos de Linneo muestran que la tendencia a la temporalización ya está presente en las obras clásicas de historia natural. Por ejemplo, en su *Philosophia botanica* de 1751 Linneo escribe que las plantas muestran afinidades por todos los lados, como un territorio en un mapa. De todos modos, a partir de esa época ya no se habla de una creación *ab initio* de las especies; éstas han sido creadas originalmente *in principio,* por lo que ya no se descarta la idea de la creación de especies en el curso del tiempo. A partir de la duodécima edición del *Systema naturae* (1766), la última en que intervino todavía el propio Linneo, la expresión *nullae species novae* ya no figura en su obra. En las *Amoenitates academicae* (1766), Linneo declara que hay que convertir en hecho objetivo la hipótesis según la cual las especies son hijas del tiempo. Sin embargo, difícilmente puede considerarse esta formulación una anticipación de las reflexiones evolucionistas. Linneo emplea la expresión *filia temporis* más bien en el sentido en que Charles Perrault hablaba de la *veritas temporis filia,* pues no existe nada que el tiempo no pueda perfeccionar. Incluso en el «sistema de plantas de Linneo, puramente rígido, derivado del simple entendimiento»[13], la tendencia a la temporalización asoma claramente, al menos en forma de *tendencia,* como en los sistemas naturales que conducen verdaderamente a planteamientos evolucionistas: por eso Darwin también insiste en el carácter genealógico del ordenamiento en el sistema natural.

En 1749, Buffon sólo conoce –según el estudio de Jacques Roger que sigo en este punto[14]– algunas especies aisladas, pero a partir de 1755 conoce también «especies vecinas»[15]. En 1758 cuestiona la noción de especie, pero la admite en 1761; en 1770 basará en ella su *Historia natural de las aves*. Mientras que hasta entonces sólo se hablaba de «vecindad» y «yuxtaposición» en metáforas espaciales, Buffon emplea desde 1755 las designaciones «especie

primera» y «especie *subalterna*». La distinción de especies nobles o seres de primer rango remite a su vez a un intento de salvar el sistema de clasificación según un principio espacial, pero Buffon, hablando del león, entiende por «especies nobles» las que «son constantes, invariables y de las que no cabe sospechar que se hayan degradado; estas especies suelen estar aisladas y solas en su género; se distinguen por rasgos tan marcados que es imposible ignorarlas o confundirlas con ninguna otra»[16].

Al principio sólo los individuos se describen con ayuda de categorías temporales; la naturaleza misma se halla fuera del tiempo *(De la naturaleza. Primera vista)*. Más tarde se introduce una historia de la naturaleza en *Las épocas de la Naturaleza* (1767): «El gran obrero de la Naturaleza es el Tiempo», pero este obrero «camina siempre con el mismo paso, uniforme y regulado, y no hace nada a saltos; pero por grados, matices y sucesiones lo hace todo»[17] («Los animales salvajes»). La naturaleza se halla en una marea continua («Animales comunes a ambos continentes»), el hombre ha de volver la vista hacia el pasado y el futuro para reconocer lo que ha sido la naturaleza y cómo va a evolucionar. Buffon cae en muchas contradicciones porque se mueve en marcos diferentes, el de la historia natural y el de la biología, y es tanto un naturalista como un historiógrafo de la vida.

Estas contradicciones salen a la luz en la *Historia natural de las aves*. La botánica, *scientia amabilis,* había sido la disciplina piloto de la historia natural; en comparación con ella, la zoología tenía muchas más dificultades, debido al mayor número y a la movilidad de sus objetos, para respetar el principio espacial que regía el sistema de clasificación. Sin embargo, la zoología comporta además grados de dificultad muy diferentes. Buffon conocía unos doscientos cuadrúpedos, pero más de dos mil pájaros. En el seno de la historia de las aves se amplifican los problemas con los que se topa la historia natural: «El cuadrúpedo está obligado a sufrir las leyes del clima en el que ha nacido, mien-

tras que el pájaro se sustrae del clima y deviene independiente gracias a su facultad de recorrer en poco tiempo espacios muy grandes; sólo obedece a la estación...»[18].

El gran número de pájaros hace que resulte imposible seguir describiendo individuos. Por tanto, la síntesis por especies es imprescindible. Hay que renunciar al punto de vista inicial, el punto de vista naturalista, y entonces Cuvier puede hacer este comentario triunfante: «Cuán cierto es que la fuerza de las cosas acaba llevando a lo que es razonable a los espíritus más rebeldes y a los más rigurosos»[19]. También en este punto observamos una resistencia por parte de Buffon a introducir el factor tiempo en el ámbito de los objetos; le repugna explicar la diversidad de los objetos por la posibilidad de una transformación y de una transmutación entre ellos. Es preferible traducir las dificultades que revela el proyecto de historia de las aves en problemas propios de la ornitología, donde sin duda el papel del factor tiempo es cada vez más significativo: «Por tanto, sólo con el tiempo, y puedo decir que con la secuencia de los siglos, podremos presentar la historia de las aves de forma tan completa como la que hemos presentado de los animales cuadrúpedos»[20]. Esta labor sólo puede ser «producto del tiempo». No obstante, la ornitología histórica no es más que la agrupación de colecciones de ornitologías regionales:

> El único medio de hacer avanzar la ornitología histórica pasaría por escribir la historia particular de las aves de cada país; primero las de una sola provincia, después las de la provincia vecina, luego las de otra más alejada; reunir a partir de ello estas historias particulares para componer la de todas las aves de un mismo clima; hacer lo mismo en todos los países y en todos los diferentes climas; comparar seguidamente estas historias particulares, combinarlas para sacar conclusiones y formar un cuerpo entero con todas esas partes separadas[21].

La crónica sustituye de nuevo a la historia; Buffon quiere presentar «una base o algo así como un punto de reunión

al que podrán remitirse los hechos nuevos que traerá el tiempo»[22].

Para los «evolucionistas» del siglo XVIII, los órganos de cada individuo vegetal o animal estaban preformados en el germen. El desarrollo, por tanto, no significaba nada más que el devenir perceptible de algo que ya estaba allí. De este modo, todavía no se pensaba en una historia de los seres vivos, y menos aún en una historia de la vida. Para Bonnet, por ejemplo, la taxonomía es suficientemente amplia para englobar el tiempo; para Benoît de Maillet, la naturaleza no tiene historia «salvo en la medida en que puede tener contenido. Por el hecho de que adopta por turno todos los caracteres posibles [...], se presenta en forma de sucesión»[23]. Finalmente, para Robinet, la naturaleza concibe prototipos que se despliegan hasta llegar a la organización extremadamente compleja que conocemos.

En las obras de Buffon y de Linneo se percibe una apertura a las reflexiones evolucionistas ulteriores. La cuestión de saber si pueden –o por lo menos si uno de ellos puede– considerarse ancestros de los evolucionistas o si a lo sumo es posible declararlos transformistas que aceptarían una especie de temporalización sin dinamización tiene menos importancia en este contexto. Según Foucault, Buffon y Linneo no son, como representantes del pensamiento clásico, ni evolucionistas ni transformistas. En la segunda mitad del siglo XVIII, el factor decisivo es la presión de la experiencia, que obliga a la historia natural a temporalizar sus categorías fundamentales. Esto no significa única ni principalmente que se anticipen al pensamiento evolucionista: es la expresión de una crisis interna de la historia natural, cuya brusquedad refleja precisamente la ambivalencia de los intentos que se hacen de resolverla.

Esta ambivalencia está asociada a la obra de Lamarck, pero todavía es perceptible en Cuvier y Agassiz. Mientras que por un lado Lamarck, creador del concepto de «biología», tiene que dar el paso definitivo a una ciencia de la vida; que la *Philosophie zoologique* (1809) ha de marcar el

punto final de una evolución iniciada con el *Systema naturae* de Linneo (1735) y que, además, Buffon considera que la *Flore française* (1778) es un apoyo en su lucha contra Linneo y los «sistemas» y hace que nombren a Lamarck botánico del rey, por otro lado Étienne Geoffroy Saint-Hilaire ve en Lamarck al Linneo francés. Para unos, Lamarck todavía forma parte por completo del siglo XVIII, para otros lo que comienza con él es la nueva época del pensamiento transformista y evolucionista. Isidore Geoffroy Saint-Hilaire trata de eliminar esta ambigüedad y declara que Lamarck era botánico en el siglo XVIII y zoólogo en el XIX, por cierto que por decreto de la Convención. Lamarck es el zoólogo responsable de la aceleración característica de la historia natural a partir de la Revolución francesa, preparada por los trabajos de Linneo y Buffon. Con Lamarck, el zoólogo, comienza una nueva época para la ciencia.

La temporalización tuvo muchas consecuencias, como atestigua la *Philosophie zoologique* de Lamarck. Hacía ya tiempo que se había aplicado al animal salvaje, así como al mono, el epíteto de «nuestro hermano» o «nuestro primo»; pero con el inicio de la época moderna hay que empezar a hacerse a la idea de que podría ser nuestro abuelo. La etnología se convierte al mismo tiempo –por ejemplo en Condorcet– en una prehistoria, y el hecho de que Gatterer, cuyo *Historisches Journal* aparece en 1772 en Gotinga, sea el primero en hablar de etnología es una coincidencia sin duda significativa. La noción de «fósiles vivos» en la biología que se está formando corresponde en la etnología al término de «ancestros contemporáneos». En su «Carta sobre el progreso de las ciencias», cuando relata la noticia de una «especie intermedia» entre el mono y el hombre, «bestias peludas que tienen rabo», Maupertuis exclama: «Preferiría una hora de conversación con ellos que con el más refinado espíritu de Europa»[24]. Con el empuje de la temporalización a finales del siglo XVIII, esta forma de curiosidad benevolente deviene caduca. Ahora es posible integrar a las «bestias», que ya no deben ser pensadas en su alteri-

dad fundamental porque sus sociedades aparecen como momentos de un proceso histórico global. Lo que antes se tachaba de fenómenos «absurdos» en las sociedades primitivas pasa ahora a ser los residuos de una etapa anterior de la evolución. Ya no se invoca la razón natural y universal, sino una teoría de la historia para determinar la posición de Occidente –que aparece como el resultado único de este proceso histórico– con respecto a los salvajes.

III. De la nosografía a la historia de las enfermedades

El protagonismo de la botánica en el seno de las ciencias humanas a comienzos del siglo XVIII se refleja sobre todo en las relaciones de esta ciencia con una disciplina hermana, la medicina. El ejemplo de Linneo es concluyente a este respecto: después de haber practicado durante un tiempo la terapéutica, le atraían tanto la medicina como la historia natural. Después de quedar en tercer lugar, detrás de Rosén y Wallerius, en la oposición a la cátedra de botánica de la Universidad de Uppsala, en 1741 fue nombrado profesor de medicina teórica y práctica, pero a comienzos del año 1742 cambió simplemente su puesto por el de Rosén. El hecho de que la botánica se enseñara en la facultad de medicina tenía sus ventajas. La botánica farmacéutica *(materia medica)* tendía un lazo entre la botánica y la medicina. Mientras que Linneo pasó de la medicina a la botánica, Boissier de Sauvages (1706-1767) había sido primero botánico y después profesor de medicina en Montpellier. Los *Genera morborum* y la *Nosologia methodica* de Boissier de Sauvages se publicaron por las mismas fechas.

En la época era habitual clasificar las enfermedades según el modelo de la botánica. Todavía en el siglo XVIII hay clasificadores que se esfuerzan por transferir el desorden aparente de las enfermedades a un marco ordenado, análogo al del mundo de las plantas. En 1731 aparecen las *Nouvelles Classes des maladies* de Boissier de Sauvages,

quien quiere ser el Linneo de las patologías. Linneo, a su vez, escribe que los síntomas son, con respecto a las enfermedades, lo que las hojas y los tutores para las plantas.

La *Nosologia methodica* de Sauvages enumeraba 315 géneros; más tarde, Sagar publica su *Systema morborum symptomaticum,* que comprende 340 especies. Este aumento cuantitativo ya se considera un progreso. Un título como el del libro de Vincenzo Chiarugi, *Della pazzia in genere e in specie*, publicado en 1873, presenta una analogía directa con la botánica.

Antes de la época moderna, las enfermedades se definen por el método de clasificación de la historia natural; lo mismo ocurre con la locura. Un libro publicado en 1803 en Burdeos por J. C. Dupont pregunta en su título si los sistemas de clasificación utilizados en la historia natural no podrían servir también para identificar las enfermedades. Un criterio esencial de clasificación de una enfermedad es su grado de similitud con otra, sin que se recurra a la genealogía de los síntomas o de los procesos. Según Michel Foucault, para los clasificadores de esa época existe «una naturaleza "salvaje" de la enfermedad que es a la vez su verdadera naturaleza y su evolución más sabia»[25]. A diferencia de la gente de mundo, los campesinos y el pueblo llano, por ejemplo, no conocen esos «males de nervios variables, complejos, mixtos, sino sólidas apoplejías o *francas* crisis maníacas»[26]. Así, en su caso se aplica el orden razonable de la tabla nosológica. La nosografía filosófica de Pinel, que data de 1797, constituye el mejor ejemplo. Daremberg dice con respecto a Pinel, de modo característico, que era más naturalista que clínico, y Foucault califica a los médicos premodernos de botánicos que desempeñan su actividad en el ámbito de la patología.

Alrededor de 1800 cada vez se deplora más que la complejidad de las formas patológicas, las «anomalías inquietantes», ya no pueda integrarse en un cuadro coherente y claro[27], problema que, según Foucault, el siglo XVIII declinante convirtió en impulso positivo del conocimien-

to: «La *historia* de las enfermedades, a la que Sauvages daba un sentido oscuramente espacial, adopta ahora su dimensión cronológica. El *curso* del tiempo ocupa en la estructura de este nuevo saber el papel desempeñado en la medicina clasificadora por el espacio plano del cuadro nosológico»[28].

En el primer tercio del siglo XIX se constata una notable aproximación entre la fisiología y la historia. La alusión más clara a su elucidación recíproca y a su utilidad se halla en un libro de Edwards de 1829: *Des caractères physiologiques des races humaines*. De Maistre, al igual que Bonald, Gall, Virey y Bory de Saint-Vincent, defiende ideas muy parecidas. En 1833, Étienne Geoffroy Saint-Hilaire presenta en la Academia de las Ciencias la *Introduction à la science de l'histoire ou Science des développements de l'humanité* de Buchez, no sin insistir como es debido en el hecho de que, con este esbozo de fisiología trascendental, este médico apuntaba a una ciencia de la historia y que la idea de progreso, que ocupaba un lugar preponderante en su obra, no sólo podía aplicarse a los fenómenos físicos y fisiológicos en sentido estricto, sino también a los «fenómenos sociales» (informe del 7 de octubre a la Academia de las Ciencias). La obra de Cabanis (1757-1808) refleja de modo muy claro el paso dado por la medicina de la clasificación según un principio espacial a una perspectiva de temporalización. En sus *Observations sur les hôpitaux*, escritas en 1789 y 1790, Cabanis parte de la infinita diversidad de las enfermedades. Si la medicina no quiere ya hacer más mal que bien, haría falta que la terapia dispusiera de matices acordes con esa diversidad. Propone a los «nosólogos» que siguen a Hipócrates que lo tomen por modelo, aunque en un aspecto diferente: Hipócrates había descrito los fenómenos de la enfermedad, pero sin nombrarlos jamás. La nomenclatura de las enfermedades es la mayoría de las veces fruto del azar, y un sistema de clasificación sutil sirve sobre todo para ocultar las carencias del tratamiento. Cabanis parece temer que la medicina corra

más o menos la misma suerte que la que Condorcet reconoce con respecto a la botánica, que se reduce cada vez más, sobre todo si se examina la nomenclatura, a una mera *ciencia de las palabras*.

En 1798 lanza una nueva crítica a los nosólogos *(Du degré de certitude de la médecine)*, ya que por mucho que la clasificación de las enfermedades puede –al igual que la de los animales, las plantas y los fósiles– tener una utilidad mnemotécnica, esto no basta para justificar la «oleada de denominaciones». Los aspectos temporales parecen adquirir cada vez más importancia, tanto en la clasificación de las enfermedades crónicas y agudas, emprendida desde el punto de vista de la periodificación, como para la enfermedad individual, de la que no se podrá tener una idea precisa y completa hasta «que haya recorrido todas sus fases»[29]. A partir de entonces se tiene en cuenta la historicidad de las enfermedades. «El curso de los siglos comporta cambios notables de las enfermedades»[30]; los aspectos temporales adquieren importancia para la medicina en general: «Sólo ella, en efecto, puede ayudarnos a conocer las leyes de la máquina viviente, el funcionamiento regular de la sensibilidad en estado sano, los cambios que puede sufrir esta facultad en estado enfermo»[31].

En *Coup d'œil sur les révolutions et sur la réforme de la médecine* (1804), Cabanis relaciona de nuevo estos distintos argumentos. Pese a la utilidad de una nueva clasificación, considera que ésta ha de aplicarse primero a las diferentes partes de la medicina. A este fin, sacar a la luz las épocas más importantes de su historia es decisivo: el papel atribuido a la historia de la disciplina acerca la «revolución» de Cabanis a la de Lavoisier; esto también se aplica a la elaboración de una nomenclatura de campo del objeto, cuyo fin consiste menos en abarcar la totalidad de los fenómenos actualmente conocidos que en aportar una coherencia que permitirá que los descubrimientos futuros puedan ser verdaderamente integrados y no simplemente añadidos.

Sin embargo, en medicina, el hecho de que los objetos determinantes no se nos presenten en su simultaneidad reviste una importancia capital. Las manifestaciones se suceden unas a otras y en determinados casos se presentan independientemente unas de otras, aunque la experiencia demuestre que están relacionadas entre sí. A este respecto, los cambios que se producen ante los propios ojos del observador son significativos. Cuando logramos identificar la evolución natural de una enfermedad, se nos aparece en forma de historia razonada; en medicina, el análisis histórico ocupa un lugar fundamental. De ahí que Hipócrates sea tan merecedor de nuestra admiración, pues supo sacar conclusiones de las historias de enfermedades individuales y efectuar generalizaciones que todavía hoy pueden sernos útiles, por ejemplo si queremos estudiar la influencia de las estaciones y del clima en las causas de las epidemias.

Esta medicina, además, está tanto menos separada de la botánica a medida que esta última se emancipa cada vez más de las antiguas clasificaciones para interesarse por los procesos de la germinación, del desarrollo y de la fructificación con el fin de analizar la vida y la muerte de las plantas. Una medicina que parte de las historias de enfermedades individuales para deducir de ellas las enfermedades generales, en lugar de subsumir, por el contrario, casos aislados en sus categorías nosológicas, puede colaborar de nuevo con una botánica que se convierte en una fisiología de las plantas:

> He aquí, digo, una nueva y más noble carrera que se abre a los botánicos observadores. Asociando al estudio de los fenómenos que presenta directamente la vida vegetal, la búsqueda de las diversas transformaciones, combinaciones o descomposiciones, de las que los vegetales son los instrumentos que pueden convertirse en sujetos, tal vez algún día lleguen a desvelar el misterio de su formación y de su desarrollo[32].

Este análisis de la medicina lleva a Cabanis a calificar su época de uno de los momentos estelares de la historia, que

todavía atraería durante mucho tiempo las miradas de la posteridad. Los efectos de la temporalización aparecen así en diferentes niveles: las enfermedades interesan sobre todo por sus diversas formas de evolución; la observación precisa de la historia de la enfermedad permite al médico sacar las conclusiones terapéuticas necesarias propias de una historia razonada; la historia de la medicina es útil para clasificar las diferentes partes de esta última y relacionarlas entre sí.

La importancia creciente de la historia de las ciencias se manifiesta más en particular en las disciplinas derivadas de la historia natural. Cuvier pone el acento en la utilidad general de la historia de la ciencia, cuyo estudio es indispensable a los «naturalistas» (*Histoire des sciences naturelles*, 1841). En 1828, Karl Ernst von Baer presenta con estas palabras su escrito sobre la historia de la evolución de los animales: «Aquí quieren salir a la luz contribuciones a la historia de la evolución. Antes de darles la palabra, hay que hablar de la historia de su propia evolución para saber quién las ha producido y quién las ha desarrollado y conocer las demás influencias que han recibido»[33].

La revolución médica que estudia Cabanis en los albores del siglo XIX consiste en gran parte en la temporalización de sus categorías fundamentales. Es cierto que esta constatación no refleja suficientemente el cambio de orientación de la medicina. Por otro lado, este cambio no aparece en forma de un giro tan brusco como da a entender el concepto de «revolución». La antigua orientación, el espíritu de clasificación de la historia natural, no desaparece con el siglo XVIII. Como ocurrió con la reforma del calendario revolucionario, operan al mismo tiempo procesos de desnaturalización y otros de renaturalización.

El 29 de abril de 1776, por orden del Consejo de Estado –en este punto me atengo a la presentación de Jean Meyer–, se crea una comisión médica en París, encargada de entablar correspondencia con los médicos de provincias sobre todas las cuestiones relacionadas con las enfermedades

epidémicas y epizoóticas[34]. Este estudio, el más importante de los estudios administrativos del siglo XVIII, se encomienda a la Real Sociedad de Medicina, fundada el mismo año, y cuya dirección asume Vicq d'Azyr. Los objetivos de la Academia son sobre todo utilitarios: se trata de romper el aislamiento de los médicos rurales y de provincias, familiarizándolos con métodos de diagnóstico y medicamentos capaces de acabar con las epidemias o de contenerlas. (Esto recuerda el enfoque de Buffon cuando pretende coordinar las ornitologías regionales.) Los corresponsales de los médicos de provincias son, entre otros, Vicq d'Azyr, Jussieu, Jeannin y Thouret. Según Vicq d'Azyr, en una época en que el progreso de la medicina ha sido más rápido que nunca, es necesario reunir las observaciones de los «colegas de provincias» formando una doctrina; se trata de consagrarse a las «enfermedades generales», no a los «casos extraordinarios».

El Consejo de Estado emite otras indicaciones que la comisión habrá de tener en cuenta. Hay que encontrar la relación entre la aparición de epidemias y la sucesión de las estaciones; se trata de constatar las particularidades geográficas que puedan contribuir a una cartografía patológica; cabe preguntarse, finalmente, si determinadas epidemias no afectan sobre todo a determinadas clases de ciudadanos e incluso, tal vez, a determinadas naciones. Es preciso instaurar normas sanitarias, cuyo cumplimiento será preceptivo en los hospitales y las prisiones, en los campamentos militares y en la marina mercante y las fuerzas navales. Los intendentes y los corresponsales de la Real Sociedad de Medicina colaboran estrechamente.

La novedad de estos métodos no debe llamarnos a engaño con respecto a la de los presupuestos teóricos de este estudio. La orden del Consejo de Estado de 1776 se remite expresamente a la obra de Sydenham y retoma su clasificación de las epidemias de primavera y de otoño. Sin embargo, la asociación entre medicina y meteorología es un legado de la Antigüedad. El perfeccionamiento de los ins-

trumentos de medida permite calcular en teoría los retornos cíclicos de las epidemias, algo que constituye a partir de entonces un artículo de fe.

El estudio se lleva a cabo sobre la base de un cuestionario elaborado por Maret, secretario de la Academia de Dijon, y reelaborado por Vicq d'Azyr. Las preguntas se refieren tanto a animales como a humanos, pues no hay más que una medicina. La lista de preguntas está dividida en dos partes: la primera abarca los hechos médicos y la segunda los datos meteorológicos. Este cuestionario aporta un material muy abundante. Cientos de médicos contestan cada mes y no se contentan con rellenar los cuestionarios y las tablas que les envían, sino que añaden también informaciones de toda clase. «No, Balzac no se equivocó al levantar su incomparable monumento de gloria al médico rural[35].»

A pesar de todo, el estudio no surte efecto alguno. Hasta 1840 no aparecerá la primera geografía patológica, concretamente en Montpellier. Su autor, Joseph Jean François Fuster, no aprovecha el material recopilado por Vicq d'Azyr. Este último sólo pasa a la posteridad por sus trabajos de anatomía comparada. Es difícil discernir la verdadera causa del fracaso de este estudio. Una de las razones, sin duda, es la dependencia de la antigua nosología, que no favorece una apreciación adecuada de la abundancia de datos empíricos. Vicq d'Azyr y su equipo, por ejemplo, no tienen en cuenta ninguna observación que no hubiera estado prevista en el formulario propuesto; en éste no se encuentra la menor noción de cuantificación, de modo que nunca se sabe cuántas personas se han visto afectadas por tal fiebre o cuántos niños han tenido la varicela. Parece que los observadores se preocuparon más de anotar un caso en la rúbrica adecuada que de presentar un informe detallado.

El estudio de la Real Sociedad de Medicina refleja la medicina prerrevolucionaria de una época prerrevolucionaria[36]. Se caracteriza por las contradicciones entre una medicina de clasificación en géneros y especies y una medicina

nueva, en la que el concepto de constitución, y por tanto el de historia de la enfermedad, ocupan un lugar fundamental. Por un lado, los corresponsales de la consulta mencionan nada menos que 128 fiebres distintas, que se manifiestan en todas las combinaciones posibles e imaginables, y por otro su propio método revela el malestar de los médicos: «Estos médicos están demasiado consternados por la presencia, por el drama del enfermo, para poder hacer abstracción de este hecho en beneficio de no se sabe qué pura esencia nosológica que supuestamente es la única que puede dar fe [...]. Esta medicina está presa en la historia»[37]. Sin embargo, su situación histórica no tiene ni mucho menos una definición simple. No cabe duda alguna de que uno de los factores desencadenantes del estudio de la Academia fue la proliferación de informaciones, que era prácticamente imposible de dominar o clasificar; esto dio lugar, en la medicina como en otras disciplinas, a la temporalización. Podemos discernir en este estudio un presentimiento del cambio que experimentarán las convicciones médicas que, a partir de 1840, insisten cada vez más en la idea de la evolución. Quizá se pueda hablar incluso de pensamiento evolucionista de esos médicos.

Pero en comparación con las «revoluciones» que describe Cabanis casi a partir del momento en que concluye el estudio, sus referencias temporales parecen más vinculadas a la historia natural que a la nueva medicina. El interés por la nosología prima sobre el afán de conocer la historia de la enfermedad individual y la constitución cede el paso a la clasificación. Interesa menos lo que tiene que ver con la evolución de una enfermedad que el ciclo en cuyo seno se repiten las enfermedades, sobre todo las epidemias. Al igual que entre los «evolucionistas», el tiempo también se considera en este ámbito un factor del sistema de clasificación, máxime cuando se destaca claramente la referencia al tiempo natural: los datos climatológicos y meteorológicos deben permitir el seguimiento del ritmo natural de las secuelas de la enfermedad. A partir de 1792, Adanson,

paladín del «sistema natural», anota cada día datos climáticos y meteorológicos en relación con su propio estado de salud, que espera, si no mejorar, al menos comprender. El estudio de la Academia se basa en la misma esperanza, y cuando, entre 1817 y 1832, Europa contempla las idas y venidas del cólera, que hasta entonces sólo había frecuentado las tierras de Bengala, se intenta, nuevamente en vano, hallar una relación entre esos ritmos y las manifestaciones meteorológicas.

IV. La época de Lavoisier: escritos periódicos

En la historia de la química, el período que va de 1775 a 1825 representa una etapa que reviste una importancia análoga a la que hemos descrito en relación con la medicina y la historia natural, que se transforma poco a poco en biología. Una personalidad como la de Guyton de Morveau (1737-1816) encarna a las mil maravillas esta fase de transición. Al igual que Buffon, es miembro de la Academia de Dijon; de 1783 a 1788 colabora en su *Histoire des minéraux*. Guyton es al mismo tiempo un «alumno» de Torbern Bergman (1735-1784), quien en 1761 fue nombrado profesor de matemáticas y filosofía natural en Uppsala y en 1765 profesor de química, y se hallaba fuertemente influido por Linneo. Guyton de Morveau traduce los *Opuscula physica et chemica* (1779-1790) al francés. Con Lavoisier, Berthollet y Fourcroy, creadores de la nueva nomenclatura química, Guyton de Morveau no sólo reúne las tendencias divergentes de la historia natural, sino que representa asimismo la emancipación de la química con respecto a la historia natural.

Con la periodización de la química, la historia de las ciencias debe resolver incontestablemente dificultades mayores que las que le planteaban las demás ciencias. El hecho de que en 1945 se pudiera proponer como novedad un programa que imponía una presentación por épocas en de-

trimento de la cronología pura demuestra que este problema ha tenido una vida tenaz[38]. Por otro lado, se constata que a pesar de la dificultad de emplear el concepto de época en el ámbito de la química y de determinar el comienzo exacto de la química científica o contemporánea, se atribuye a Lavoisier el «giro copernicano de la química» y, en el período inmediatamente posterior a 1774, «una verdadera revolución del pensamiento de la química»[39]. También en este caso, el problema fundamental parece radicar en el volumen de información. El número de sustancias conocidas crece muy rápidamente; mientras que en el siglo XVII, por citar un ejemplo, se conocía menos de una docena de sales neutras, alrededor de 1770-1780 ya se conocen varios centenares. El cobalto, el níquel, el platino y el manganeso se descubren en la segunda mitad del siglo XVIII. Estos descubrimientos no pueden explotarse plenamente en la medida en que no existe una nomenclatura adecuada. La que existía entonces era más bien fantasiosa: el nombre de las sustancias, por ejemplo, se elige en función del lugar de su descubrimiento o presencia (sal de Epsom); llevan el nombre de su inventor o el de sustancias análogas (mantequilla de arsénico), a menos que se las designe con un término asociado a la alquimia (vitriolo de Venus).

En 1782, Lavoisier, Berthollet, Fourcroy y Guyton de Morveau acometen la tarea de elaborar una nueva nomenclatura. El 17 de abril de 1783, este inédito sistema de los elementos se presenta por primera vez en sesión pública en la Academia. Lavoisier lee la primera memoria. La segunda se presenta el 2 de mayo de 1787, esta vez a cargo de Guyton de Morveau. En 1789 aparece el *Tratado elemental de química*, de Lavoisier. Ese mismo año, Fourcroy, Lavoisier y otros fundan los *Annales de chimie*. La divulgación del nuevo método corre a cargo, desde 1791, de la revista *La Médecine éclairée par les sciences physiques;* en 1787, Forcroy publica sus *Principes de chimie* en la Bibliothèque universelle des dames de Chuchet. En 1791, Lavoisier escribe que todos los químicos jóvenes adoptarán

su sistema y que en la química triunfa la revolución. La historiografía científica de entonces ya habla de la tercera época de la química o de la época de Lavoisier.

El proceso de aceleración, característico de la adquisición del conocimiento en su conjunto en el curso de la segunda mitad del siglo XVIII, resulta especialmente llamativo en el ámbito de la química, donde lleva a utilizar las ventajas de la historia natural dejando atrás la orientación seguida por esta disciplina. En 1841, Cuvier afirma con razón que la química empezaba a lograr lo que Linneo ya había hecho para la historia natural, a saber, desarrollar una nueva nomenclatura. Cuvier subestima, de todos modos, el significado de la reforma emprendida por Lavoisier, Berthollet, Fourcroy y Guyton de Morveau. La función esencial de las nomenclaturas había consistido siempre en descargar la memoria gracias a los procesos mnemotécnicos que comportaban. Sin embargo, la nueva nomenclatura química se distinguía de las de la historia natural clásica no sólo porque llevaba a cabo una clasificación más razonable y más clara de lo que ya se conocía, sino también porque permitía prever descubrimientos futuros e integrarlos.

La química no siguió por así decir más que por un instante la vía de la historia de la naturaleza, y fue para abandonarla de inmediato. Fourcroy, autor de una *Entomologia parisiensis* (1785), mantenía una relación estrecha con Vicq d'Azyr; le sustituyó en el cargo de secretario de la Real Sociedad de Medicina de octubre de 1792 a enero-febrero de 1793, mientras el titular estuvo ausente de París. Las concepciones de Fourcroy revelan la misma ambigüedad que la que se observa en el estudio de Vicq d'Azyr. En 1787, Broussonnet funda la Sociedad Linneana de París, de la que forma parte Fourcroy, al igual que Lamarck, Lavoisier y Daubenton. En 1800, Fourcroy está convencido de que la química debe romper con la clasificación de la historia natural e incluso que debe apartarse completamente de ella *(Système des connaisances chimiques)*. Hasta 1801 existe en el Colegio de Francia una cátedra de química e historia

natural; el primer titular de la cátedra de química fue Nicolas Vauquelin (de 1801 a 1804).

A comienzos del siglo XIX se descubre y se empieza a analizar la función del tiempo en las reacciones químicas. Un historiador de la química relaciona este descubrimiento con la formación progresiva de una teoría de la evolución y asocia el nacimiento de la cinética química con una nueva conciencia del tiempo entre los químicos[40]. Podemos observar efectos de temporalización de este tipo en ámbitos distintos de la química. Del mismo modo que, para Cabanis, el papel de la historia de la medicina ha adquirido mayor importancia después de una revolución médica que ha situado en un primer plano la historia de la enfermedad individual, ciertos colaboradores de la revolución química consideran que la historia de la química pasa entonces a ser fundamental. Para Fourcroy, es parte integrante de la formación del químico y no un punto previo obligado –que nadie lee– de los tratados de química. En 1806, Trommsdorff estima que si ya no es posible escribir una historia de la ciencia química de una forma analítica, el vínculo entre la historia científica de la química y su orientación pragmática es un signo característico de las épocas felices de esta ciencia.

La reacción al aumento de la empiria y a la presión de la temporalización no sólo se produjo en el campo de la teoría; en química se manifestó asimismo mediante un cambio de la estructura organizativa. Una de las consecuencias del fantástico progreso de la ciencia es que en adelante ya no es posible publicar los resultados de la química del mismo modo que antes de su revolución. Eble, en un intento de escribir una historia pragmática de la farmacopea, quiere diferenciarse de Sprengel haciendo justicia al «periodismo», así como a la «tendencia puramente literaria» de la historia de la química. Se trata sobre todo de revistas –por oposición a los libros–, pues en «ninguna disciplina los escritos periódicos son más sustanciales e importantes que en la química; de hecho, en ellos se pueden reconocer los avan-

ces casi cotidianos de esta ciencia»[41]. El paso a la publicación periódica representa otro aspecto importante de la temporalización en la etapa de la revolución científica entre 1775 y 1825.

La hipótesis según la cual con el paso al siglo XIX la temporalización de las categorías fundamentales vino acompañada de una multiplicación de los escritos teóricos puede plantearse en otros ámbitos distintos de la química con posibilidades de ser confirmada. En el marco de una hipótesis de este tipo parece que no sea casualidad que Reil y Meckel fundaran importantes publicaciones periódicas en el campo de la fisiología: Reil creó en 1796 los *Archives de physiologie*, retomados de 1815 a 1824 por Meckel con el título de *Deutsches Archiv für Physiologie*. En 1826, Meckel fundó el *Archiv für Anatomie und Physiologie*, que editaría hasta 1832. Las tendencias a la temporalización son palpables tanto en Reil como en Meckel: para Reil, las enfermedades son alteraciones de la forma y la composición de la materia orgánica, y el tema predilecto de Meckel es «la historia de las diferencias periódicas o la historia del desarrollo del cuerpo humano»[42].

En este punto se observa además que el terreno organizativo va un poco a la zaga del progreso realizado en la disciplina: mientras que los descubrimientos fisiológicos experimentan un auge formidable hacia 1800, las revistas de fisiología se desarrollan entre 1860 y 1900, fecha a partir de la cual su número crece vertiginosamente.

V. Revoluciones científicas y revoluciones políticas

Las tendencias a la temporalización también son perceptibles en otras disciplinas. En la ciencia lingüística, por ejemplo, se ponen de manifiesto con el paso, realizado hacia 1800, de la tradición de la gramática general a la filología histórica; en economía, categorías como el trabajo y la producción adquieren una importancia predomi-

nante, en particular el tiempo de trabajo como «mercancía universal»: tal como lo formula Marx, toda la economía conduce a una economía del tiempo. En cuanto a la historia del derecho, Niklas Luhmann relacionó la evolución del derecho, es decir, la legitimación por los procedimientos, con la prodigiosa extensión de la materia del derecho, que exigía codificar jurídicamente situaciones y comportamientos extremadamente fluctuantes. De este modo, el tiempo adquiere una importancia decisiva y se impone sobre el lugar. El tiempo es el lugar con un mayor número de posibilidades, el derecho positivo permite sobre todo legalizar cambios jurídicos, es decir, reconoce diferencias debidas al factor tiempo. De un modo legítimo y además técnicamente controlable, el derecho se pone en marcha. En estética podemos fechar la temporalización de la historia del arte en torno a la polémica de los Antiguos y los Modernos, con su distinción entre lo «bello absoluto» y lo «bello relativo», y al descubrimiento del carácter histórico de la belleza, tan presente en la *Historia del arte de la Antigüedad* de Winckelmann (1764). En lo concerniente a la historia de la música, el siglo XVIII se caracteriza por la elaboración definitiva de la «estructura temporal en las tonalidades mayores y menores» y por la construcción irreversible de la obra[43].

Semejante acumulación sugiere vincular la historia de la temporalización de las ciencias de los últimos años del siglo XVIII a la historia de la época. Esto ya se ha hecho. A partir de 1803, Biot escribió en su *Essai sur l'histoire générale des sciences pendant la Révolution française* que las ciencias tienen su política y que esta política científica no puede separarse del desarrollo general de la política. Este vínculo salta a la vista durante la Revolución francesa. Isidore Geoffroy Saint-Hilaire ya era consciente de la influencia que había ejercido Lakanal, miembro de la Convención, con su reorganización del jardín botánico de París, sobre el proceso de aceleración en las disciplinas de la historia natural. Atribuyendo esta aceleración por un lado a los tra-

bajos preparatorios de Buffon y de Linneo, y por otro a las medidas administrativas de Lakanal, Geoffroy Saint-Hilaire vio el lazo que une la parte teórica de la disciplina con su organización, como Eble, quien en sus reflexiones sobre la historia de las ciencias relaciona los avances de las disciplinas con los cambios de la forma de publicación de los resultados científicos. Se podría estudiar este lazo entre el ámbito de la teoría y el de la organización en el caso de la historia científica de la Revolución francesa. Cabría preguntarse, por ejemplo, si la forma teórica de las diferentes disciplinas fue determinante para que la democratización de las ciencias «decretada» por la Convención se viera coronada por el éxito en las disciplinas de historia natural, pero no en astronomía, pongamos por caso.

En las ciencias de comienzos del siglo XIX –las que más nos interesan aquí, pues reflejan directamente la fase de temporalización– se expresa el vínculo entre la historia de las ciencias y el desarrollo político y cultural, por mucho que los intentos de aclarar sus relaciones casi brillen por su ausencia. En 1821, en su *Versuch einer pragmatischen Geschichte der Arzneimittelkunde* (Ensayo de historia pragmática de la farmacología), Sprengel subraya que los cambios de la ciencia pueden «o bien entenderse a partir de la cultura y de su avance, o no llegar a comprenderse nunca», y que las «épocas principales» de la historia de la medicina deben relacionarse con los períodos de la historia de la cultura[44]. En su *Versuch einer allgemeinen Geschichte der Chemie* (Ensayo de historia general de la química), Trommsdorff estima que el objetivo de una «historia general de la ciencia consiste en deducir, en comentar el punto de vista de la ciencia a partir del *Zeitgeist,* del espíritu de la época que lleva asociado»[45]. El reconocimiento de una dependencia del desarrollo de la química con respecto a la historia general de la cultura es sin duda lo que le permite, de todos modos, tener en cuenta la «problemática interna, particular, de la historia de la química». Eble atribuye la rapidez del desarrollo y del progreso de la quí-

mica en Francia al hecho de que «la naturaleza de su revolución estatal fomentó más la realidad que el ideal e insufló en toda la nación el espíritu del materialismo»[46]. Según Esquirol, el objeto de las ciencias médicas resultó modificado por la Revolución.

Todas estas declaraciones programáticas relacionan el desarrollo científico con el desarrollo político, en particular las revoluciones científicas y políticas. En su *Mémoire sur la science de l'homme*, Saint-Simon desarrolla con brillantez este paralelismo cuando interpreta la historia como una alternancia de revoluciones políticas y científicas, que son recíprocamente causas y efectos unas de otras. La mayoría de las veces renunciamos a postular una relación de este tipo y nos contentamos entonces con comparar las revoluciones científicas y las revoluciones políticas, y las ciencias se benefician de la reinterpretación y de la revalorización del concepto de revolución. Para Rousseau, los jardines con sus «monstruos» están tan desnaturalizados como la sociedad burguesa, y la revolución botánica es anterior a la de la sociedad. Para Louis Peisse, el *Examen de la doctrine médicale généralement adoptée*, texto publicado por Broussais en 1816, es un «1789 de la medicina», mientras que la *Nosographie philosophique* de Pinel es por así decirlo una representante del Antiguo Régimen.

Entre la ciencia y la política se crea una relación de competencia en torno a la noción de *revolución*. Si gana la ciencia, vemos triunfar la convicción de que los cambios científicos han producido cambios más fundamentales que las revoluciones políticas, cuyo carácter es, en comparación, más «superficial». He aquí lo que anota Frédéric Soret el 2 de agosto de 1830, después de haber visitado a Goethe:

> Las noticias de la revolución de Julio, que acaba de comenzar, han llegado hoy a Weimar y han agitado todos los ánimos. Por la tarde he ido a ver a Goethe a su casa. «Qué pasa –exclamó viniendo a mi encuentro–, ¿qué piensa usted de este

> gran acontecimiento? El volcán está en erupción; todo está en llamas, y a partir de ahora ¡ya no es posible negociar a puerta cerrada!» «¡Es una historia que da miedo! –contesté yo–. Pero dadas las circunstancias y semejante ministerio, ¿qué otra cosa se podía esperar que el derrocamiento de la familia real actual?» «Me parece que no nos entendemos, mi querido amigo –replicó Goethe–. No me refiero a esa gente, sino a algo muy distinto. Hablo de la disputa que acaba de estallar públicamente entre Cuvier y Geoffroy de Saint-Hilaire [sic]: ¡una disputa que tiene tanta importancia para la ciencia!» Esta salida de Goethe me cogió tan desprevenido que me quedé atónito. Durante varios minutos hubo un parón total en mis pensamientos[47].

En los anales de la historia de la ciencia contemporánea, la victoria de Cuvier y Geoffroy Saint-Hilaire sobre la revolución de Julio no es la única que ha conseguido la ciencia sobre la política.

VI. Hacia la poshistoria

Antes del triunfo de la orientación empírica, la historia natural es un tejido de fábulas que, a los ojos del siglo XVIII, es preciso combatir para que la ciencia progrese. Para Linneo, la zoología de antaño es un «establo de Augias lleno de fábulas e incluso de cosas absurdas» que él se propone limpiar. Para Kant, la cronología se transforma en fábula, en la medida en que pretende ser más que la condición necesaria de toda historia y quiere hacer depender los acontecimientos históricos de unas cifras. Harald Weinrich ha mostrado que el retroceso de la fábula en la conciencia del público literario y el progreso de la temporalización en las clasificaciones de la historia natural están estrechamente ligados, y ha demostrado que el principio moralizador es sustituido por un principio temporalizador. De un modo igual de convincente, ha dejado claro que la fábula, que ha-

bía sido expulsada del contexto de la historia natural por la etología, retorna a ella a caballo de la zoología. La tesis que expone Weinrich sobre las fábulas puede generalizarse: si se considera la temporalización que se impone entre los siglos XVIII y XIX, esta fase aparece como un episodio pronto reemplazado por una nueva etapa de «espacialización».

Si la clínica, por ejemplo, ha sido –al menos durante cierto tiempo– historia, ahora deviene geografía: asistimos a una «reactivación paradójica del pensamiento clasificador a comienzos del siglo XIX»[48], por ejemplo en Marandel (*Essai sur les irritations*, 1807) y Alibert (*Nosologie naturelle*, 1817): «Al no relatar nunca sino lo que está a la vista, y en su forma simple, definitiva y abstracta de su coexistencia espacial, la anatomía no es capaz de decir lo que es encadenamiento, proceso y texto legible en el orden del tiempo»[49]. Finalmente, los intentos de definir la fisiología de los fenómenos nosológicos conducen a la espacialización absoluta de la experiencia médica. La cronología de los síntomas se convierte en un fenómeno secundario frente a una topología de las lesiones, y la percepción anatómica y clínica modifica la lectura temporal de la clínica.

En su *Essai de philosophie médicale* (1836), Bouillaud había declarado –hablando del caso de la nosografía de Pinel, teatralizado sobre todo por Broussais, que quería que la medicina dejara de basarse en la anatomía para apoyarse en la fisiología– que se trataba de «uno de los acontecimientos más álgidos de nuestra era médica» y, con un tono que recordaba la afectación con la que Kant apreció la Revolución francesa –«Semejante fenómeno en la historia de la humanidad ya no se olvida»–, exclamó: «¿Acaso no equivale a una revolución cuyo recuerdo no se borrará el hecho de haber derribado de este modo un sistema que había gobernado el mundo de la medicina?»[50].

Esta revolución también influyó en la obra de Claude Bernard, quien consideraba que una de las tareas fundamentales del método experimental consistía en destruir las nosografías e insistía en la imposibilidad para el experi-

mentador de clasificar las enfermedades como especies. Se pronunció en contra de las reglas de localización y a favor de una concepción dinámica de la enfermedad, que para él era más una evolución que un estado. Sin embargo, incluso en Claude Bernard se percibe que la historización debe ceder terreno. Él, que había establecido un paralelismo entre la evolución de las ciencias y la de los seres vivos (*Rapport sur les progrès et la marche de la physiologie générale en France*, 1867), se daba cuenta de que, en su época, esta evolución se había detenido. Para citar a Georges Canguilhem: «Ya no habrá más revolución en medicina»[51].

Las ciencias de la vida nacieron en el momento en que se descubrieron los últimos espacios desconocidos de la Tierra. Este fenómeno puede caracterizarse de «mundialidad» o de «sociedad mundial». La convergencia de nociones remite al mismo contexto. En la sociedad mundial, la relatividad está institucionalizada: la flexibilidad de los programas garantiza la estabilidad de los valores, que, es cierto, han sido en gran medida despojados, igual que en el terreno jurídico, de determinaciones de contenido. El tiempo no se concibe como un ciclo con un retorno sobre el yo; la extraordinaria reducción que comporta consiste por así decirlo en retomar la historia para volver a atar el porvenir. Esta tendencia sale a la luz en el siglo de la Ilustración, con su puesta en duda radical del pasado. El hecho de que la historia pase a ser una ciencia implica la neutralización del concepto de tiempo. La sociedad mundial presenta por tanto las características de una poshistoria. La historia natural ha alcanzado de nuevo a la historia.

SEXTA LECCIÓN

Las palabras y las cosas: Buffon

I. El estilo es el hombre mismo

En las bibliotecas particulares del siglo XVIII, la *Historia natural* de Buffon es la obra más frecuente, después del *Diccionario* de Pierre Bayle y de las obras del poeta Clément Marot. Fue un gran éxito de ventas: los tres primeros volúmenes, publicados en 1749, se agotaron en seis semanas, y en el espacio de un año se sucedieron otras dos ediciones. De esta obra se harán no menos de doscientas cincuenta ediciones populares, desde las *Beautés de Buffon* hasta el *Petit Buffon moral et religieux*. La gloria póstuma del gran naturalista se recrece con las numerosas continuaciones que añadirán a su obra un buen número de autores, algunos de los cuales no comparten su aversión a las clasificaciones y los sistemas y son adeptos de su enemigo declarado, Linneo. Hasta mediados del siglo XIX, las cifras de ventas de su *Historia natural* no dejan de aumentar. Caen vertiginosamente cuando Darwin publica su *Origen de las especies* (1859). Ninguna obra como la *Historia natural* de Buffon refleja los temores de la época, que no se atrevía todavía a dar el paso que llevaba de la descripción estática de la naturaleza a una verdadera historia de la naturaleza. La clasificación de los fenómenos naturales –como en Linneo– o su descripción –como en Buffon– se sitúa en primer plano. Buffon es uno de los últimos naturalistas cuyo renombre científico se beneficia también de su reputación de escritor; es el primero cuyo prestigio se verá mermado por el reproche de haber sido demasiado escritor y no suficientemente sabio.

El conde de Buffon, gran señor y organizador eficaz de la ciencia del Antiguo Régimen, era también un sabio de cá-

mara y no se avergonzaba de ello. Había pasado cincuenta años de su vida, escribió orgullosamente, en su estudio situado en un pabellón del parque de su castillo de Montbard, en Borgoña, donde dictó su inmensa obra. Si –como dice Condorcet en su elogio de Buffon– todos habían leído su *Historia natural* y casi todos la habían admirado, la perfección literaria no era la menos admirada de sus cualidades. Cuando Georg Forster acudió a visitar en octubre de 1777 al «gran Buffon, Buffon el poeta»[1], en la hora que duró la entrevista apenas se habló de las investigaciones del naturalista y Forster retuvo sobre todo que el anciano no había perdido ni un ápice de su vivacidad y su curiosidad y sabía extraer de su inagotable lengua materna los juegos de palabras más sorprendentes.

Buffon era conocido en el mundo entero sin haber viajado mucho; no era un cosmopolita, sino más bien un héroe local en quien convergían las vías de comunicación de la comunidad científica de su tiempo. Se benefició sobre todo de la posición preponderante de la lengua francesa; Buffon pudo escribir su *Historia natural* sin haber leído apenas ningún libro extranjero, cosa que en el siglo XVIII no suponía ningún inconveniente, y no es por casualidad que Rivarol, quien no apreciaba demasiado el estilo muy cargado de Buffon, subrayara su potencia verbal precisamente en su *Discours sur l'universalité de la langue française* (1784).

En 1753, Buffon fue elegido miembro de la Academia Francesa gracias a la insistencia de Luis XV. Le dispensaron de las visitas tradicionales, pero tuvo que plegarse al rito del discurso inaugural. Sus contemporáneos apenas se sorprendieron al oírle hablar de cuestiones de estilo; los conocedores alabaron su discurso como uno de los mejores que jamás se hubieran pronunciado en una academia. El *Discurso sobre el estilo* todavía estaba disponible a mediados del siglo XIX en sesenta ediciones por lo menos; Flaubert y Baudelaire lo citaban con admiración y Barbey d'Aurevilly pretendía que era el único discurso de un «inmortal» que la posteridad no hubiera olvidado.

En el siglo XVIII, por estilo se entiende la manera de componer, de escribir. Según Buffon sólo se escribe y se piensa bien en épocas ilustradas, y las obras bien escritas son las únicas que sobreviven. Tener estilo no es tanto una cuestión de talento como de esfuerzo; el estilo es el orden y el movimiento que uno sabe dar a sus ideas. Para escribir bien se precisan temas importantes y razones imperativas para consagrarse a la tarea; ningún estilo puede valer al margen de los puntos de vista y opiniones que expresa. Son en primer lugar las verdades que enseña las que conforman la belleza del estilo de un escritor y de un sabio. La famosa frase de Buffon –«el estilo es el hombre mismo»– traduce perfectamente la necesidad de corrección y el gusto por la disciplina del Antiguo Régimen, y caracteriza una época en que el científico también debe saber escribir bien y en que el sabio todavía puede ser un hombre de letras.

Esto explica que la «vieja Francia» viera en el autor de la *Historia natural* a uno de sus representantes más eminentes. Buffon era miembro asociado de la sociedad fundada en abril de 1752 por Richard de Ruffey, primer avatar de la Academia de Dijon. En sus memorias, los miembros de la Sociedad ponían el acento en la historia natural; creían que de este modo podían unir el rigor de la geometría y del álgebra a la dulzura de la poesía y el ímpetu de la retórica. Aparentemente, los objetivos de la sociedad estaban hechos a la medida de Buffon. En Dijon es donde encontramos en su forma más extrema el entusiasmo que inspiraba:

> ¡Oh día más dichoso de mi vida!
> Mi noble deseo, por fin colmado.
> He visto a Buffon... estoy alborozado[2],

escribía Pierre Baillot en un poema, y cuando en agosto de 1784 el príncipe Enrique de Prusia participó en una sesión de la Academia, le saludó Richard de Ruffey en persona, quien aprovechó la ocasión para ensalzar al miembro más célebre de la sociedad:

Gran príncipe, prosigue tu viaje:
A las virtudes de Luis rinde homenaje,
Pero antes de admirar al Borbón,
Podrás gozar de la ocasión
De filosofar en la casa de Buffon[3].

Pero Buffon no es únicamente un representante del Antiguo Régimen celebrado por éste: si su obra conservó su actualidad para las generaciones posteriores, fue gracias a su combinación de lo antiguo y lo nuevo. Esto es especialmente cierto en el caso de su *Discurso sobre el estilo*. La concepción del estilo según Buffon se anticipa a lo que en el siglo XIX se denominará «modo de presentación», es decir, la forma de presentar resultados científicos que, aunque depende de la manera en que se lleva a cabo la investigación en una época dada, no es idéntica a ella. Buffon ya no es un diletante ni un *virtuoso,* un hombre distinguido que practica la ciencia para divertirse. Si estiliza, pretende que lo hace por objetividad. Cuando Buffon quiso componer versos sobre un retrato de madame Necker, ésta comprobó con gran asombro que no dominaba ni el arte de la rima, ni el ritmo, ni la regla de la alternancia de las rimas masculinas y femeninas. La más grande admiradora de Buffon hablaba así de la deliciosa e increíble ignorancia de ese gran hombre tan sabio, quien oponía a su indulgencia la idea que tenía de sí mismo como sabio: Buffon se negaba a acatar las reglas que provenían únicamente del capricho de los hombres y que sólo se podían cumplir en detrimento de la adquisición de verdaderos conocimientos.

Éste era en todo caso el programa de Buffon. Rara vez lo seguía, como muchos de los naturalistas del siglo XVIII, cuyas declaraciones de intenciones se adelantaban a la práctica científica. En ninguna otra parte la lengua de Buffon es más científica que en el *Discurso sobre el estilo*. En cambio, su *Historia natural* muestra hasta qué punto él mismo podía apartarse de sus propias premisas. Ya antes de su muerte hubo lectores cada vez más numerosos que veían en el

«estilo Buffon», debido a su carácter pomposo, lo contrario de una prosa científica objetiva; d'Alembert y Rivarol hacían burla de lo parlanchín que era Buffon y en muchos salones la lectura de la *Historia natural* pasó pronto por ser insoportable de tan aburrida. El hecho de que Buffon hubiera hecho del estilo una especie de signo de carácter, que hubiera podido vincular estrechamente la forma de presentación de una obra a la veracidad de su contenido, acabó siendo un obstáculo en la cultura de los salones: ¿qué cabía pensar de la *Historia natural* cuando la conversación de su autor, que no escribía de su propio puño, sino que dictaba, resultaba ser perfectamente banal y desprovista de elocuencia?

Dicen que fue al pie del Vesubio, en el lugar en que se dio por desaparecido a Plinio, donde Buffon había recibido la misión de convertirse en el historiógrafo de la Tierra: lo llamaban «el Plinio francés». Este apodo no hacía justicia a Buffon, pues la referencia a Plinio oponía tradicionalmente la elocuencia a Aristóteles, al don de penetración y de observación del investigador. A lo largo del siglo se pasó a valorar cada vez más la calidad de la observación; a cambio, escribir bien empezaba a considerarse secundario. El presidente De Brosses fue uno de los pocos que se dieron cuenta de lo mal que le debió de sentar a Buffon el *cognomen* de «Plinio» y por tanto llamaba a su amigo, no «el Plinio», sino «el Aristóteles francés».

En el siglo XIX, Plinio ya no era considerado un sabio, sino un compilador. Había conquistado su reputación a punta de belleza del lenguaje, pero carecía de los principios filosóficos fundamentales que caracterizan al verdadero naturalista. Cuvier opina lo mismo, y cuando Sainte-Beuve califica a Plinio de representante de un período de la Antigüedad que encontró a su doble de los tiempos modernos en el siglo de Buffon, lo que juzga es la obra de Buffon. Éste había hecho del libro de la naturaleza una lectura superficial muy típica de la época; había sustituido el método por la retórica y había hecho primar la pasión por el estilo sobre la profundización sistemática.

«El Plinio francés» representa una fase primitiva de la investigación en historia natural, donde el arte de la descripción prevalece sobre la exactitud de la observación. Cuando Friedrich Schlegel afirma, en su ensayo sobre Lessing, que con excepción de Buffon y Rousseau, los franceses no han tenido poetas, arroja el descrédito, tal vez sin quererlo, sobre la obra científica de Buffon... como otros que, hasta Thomas S. Eliot, clasifican a Buffon entre los autores a los que se puede leer con placer aunque no se entienda nada de lo que hablan. Esta interpretación de su manera de escribir se sitúa exactamente en las antípodas de la que formula Buffon en su *Discurso sobre el estilo*. En vida, su reputación apenas tuvo que sufrir alabanzas tan ambivalentes, pero una vez muerto, éstas le hicieron más daño que los ataques de sus adversarios. Alfred de Musset pensaba expresar su ditirambo en forma de un poema en el que situaba su elocuencia por encima de la de Plinio. Imponerse como sabio en el siglo XIX se había hecho difícil para alguien que la musa del poeta había cubierto de laureles. No hay mejor ejemplo que el del «Plinio francés».

Rousseau hablaba de la pluma más hermosa de la época, pero previamente había dado a entender sin ambages que Buffon no era el sabio más grande de su tiempo. Montesquieu admitió haber hallado «cosas hermosas» en los tres primeros volúmenes de la *Historia natural*, ahorrándose, gracias a esta alabanza barata, toda confrontación genuina con las ideas de Buffon. El elogio que tuvo que componer Condorcet como secretario de la Academia de Ciencias redujo a Buffon a la nada. Concedió con indulgencia que la prolijidad que desplegaba Buffon a expensas de su precisión residía más en las cosas que en las palabras con las que el autor las describía, pero le acusaba de haber utilizado la grandeza de sus ideas y la brillantez de su estilo para debilitar la autoridad de otros sabios y ocultar los hechos y resultados que no concordaban con sus ideas. Condorcet profetiza una revolución europea que será desencadenada por la *Historia natural* y se verá favorecida

por la expansión de la lengua francesa. Pone en guardia frente a esta revolución porque, al igual que Corneille, Bossuet, Montesquieu y Rousseau, Buffon escribe en un estilo que no se puede imitar sin identificarse con las ideas y convicciones de su autor. Impresionado por los períodos de Buffon, uno tratará por tanto de escribir como él, pero toda esa labor estilística y toda esa imitación no harán avanzar la disciplina ni un ápice.

II. En las antípodas: Linneo

El estilo de Buffon se consideraba pomposo, en un género en que lo lógico serían la sencillez y lo natural. Incluso antes de la Revolución, la sobriedad de Linneo se oponía de un modo cada vez más aplaudido a la afectación patética de Buffon. El último año del Antiguo Régimen –el mismo año de su muerte– fue testigo de la fundación de la Sociedad Linneana; no dejó de ser un acto prematuro, ya que la mayoría de sus miembros la abandonaron poco después, cuando comprendieron que les sería vedado el acceso a las corporaciones privilegiadas del Antiguo Régimen, lo que podía explicarse por el hecho de que algunos de ellos eran sospechosos, y con razón, de albergar ideas contestatarias. La sociedad resucitaría dos años después con el nombre de Sociedad de Historia Natural, y tenía por objeto implantar y difundir el método de Linneo. Entre otros fundadores, citemos a Daubendon, colaborador de Buffon durante largos años; Lamarck, quien había recibido el apoyo de Buffon, y Broussonnet, autor de un *Éloge de Buffon*. Pero los resultados en historia natural se remiten exclusivamente a Linneo: sus clasificaciones encajan tan perfectamente en la realidad que se diría que estuvo presente el día de la Creación. La obra de Linneo tenía la ventaja de ser el único sistema natural posible, por mucho que el autor jamás lo hubiera pretendido, lo que por otro lado arrojaba una luz todavía más cruel e inmisericorde sobre las elucubra-

ciones de Buffon. Ya no lo mencionaban más que al margen, como aquel que había impedido que Francia acogiera a tiempo el sistema de clasificación de Linneo. Buffon había sido una traba para el avance de la historia natural. En la época de la Revolución francesa, la crítica abarcaba incluso la popularidad que le debía la historia natural: esta disciplina había sido dirigida por los que estaban en el poder y no se habían preocupado por su utilidad práctica para el conjunto de la población. Cuando Cuvier, en 1795, trató de convencer a Étienne Geoffroy Saint-Hilaire de que viniera a París, le rogó que desempeñara el papel de un segundo Linneo, el de un refundador de la historia natural. Ya no se hablaba de Buffon.

Linneo, el «nomenclador del norte», siempre le había parecido a Buffon en las antípodas de sus propias concepciones: en el jardín botánico de París, siguiendo sus instrucciones y las de sus intendentes, al principio estuvo terminantemente prohibido aplicar las denominaciones del sistema linneano; más tarde se añadieron debajo de los carteles que indicaban el nombre de las plantas, donde no se veían a primera vista. Los naturalistas de la época prerrevolucionaria y los de la Revolución veían por el contrario en el hijo del pastor de Småland a un maestro de la historia natural más cualificado que el conde de Buffon. Olvidaban de buena gana el hecho de que el primero también hubiera sido ennoblecido –sin oponer resistencia–, y no lo llamaban nunca Carl von Linné, sino, como mandaban los cánones republicanos, Linnaeus. Al estilo pomposo de Buffon se opuso la sencillez y el ritmo imponente y carente de artificio de la prosa de Linneo. En la diferenciación entre un estilo artificial y un estilo natural se manifestaría el hecho de que fue la propia naturaleza la que había llevado a Linneo a hacerse investigador a su servicio, mientras que Buffon sólo se había hecho naturalista a instancias de los detestados monárquicos. Una vez más, la fórmula «el estilo es el hombre mismo» se volvía contra su autor. Mientras que las alabanzas al estilo de Buffon se volvían contra

él, ocurría todo lo contrario en el caso de Linneo: lo que había de reprochable en su lenguaje no podía sino reforzar su reputación científica. El elogio de Linneo que realizó Condorcet es en este sentido característico. Habla del laconismo de Linneo, del uso frecuente, quizá demasiado frecuente, de términos técnicos y de su manía de ordenar todo en tablas. Se creería entender un reproche, pero a Condorcet le animan buenas intenciones: sin duda piensa en Buffon cuando subraya finalmente que la elocuencia de Linneo es la más singular de todas y, al mismo tiempo, la única realmente idónea para una labor filosófica: expresa muchas ideas en pocas palabras, verdades nuevas y significativas en un estilo noble y sencillo al mismo tiempo. Sus obras no son para leer y nada más, sino para estudiarlas. En definitiva, el gran público difícilmente puede entusiasmarse por ellas, razón de más para suponer que se trata en este caso de la exposición de concepciones cuyo interés científico es innegable.

Incluso si los naturalistas revolucionarios no podían seguir a Condorcet en el aspecto particular de esta caracterización aristocrática de Linneo, la manera en que opuso Linneo a Buffon se convirtió pronto en un lugar común: por un lado, el empírico e infatigable explorador de la naturaleza, que cada miércoles y cada sábado, en Uppsala, sale en busca de plantas con sus alumnos, un auténtico poeta, dueño de una lengua que no violenta la naturaleza, expresiva y precisa, salpicada de aforismos que le proporcionan plasticidad y ritmo; por otro lado, el favorito aristocrático que tiene la cabeza llena de opiniones preconcebidas y que trabaja en la soledad del castillo de Montbard en sus pinturas de historia natural, llevado por un estilo que más subyuga por su carácter hímnico de lo que convence por su precisión.

La sospecha, expresada por una lectora atenta de la *Historia natural,* madame d'Épinay –para quien contenía más poesía que verdad–, ya invadió los espíritus estando Buffon todavía en vida, sin que se haya buscado alguna justifica-

ción de ello. El propio Buffon empleaba la noción de novela, que Leibniz había utilizado todavía de manera totalmente imparcial, con intención polémica. Con respecto a *Las épocas de la naturaleza,* sus contemporáneos juzgaron, sin embargo, que se trataba seguramente de una novela sutil, pero que las afirmaciones científicas que contenía no eran sólidas. Con ese libro, escribe Georg Forster, Buffon se convirtió en el sepulturero de su propia reputación. De todos los agravios de que fue objeto Buffon, el más hiriente es la acusación de escribir novelas.

A decir verdad, hubo autores que después de la Revolución trataron de recuperar el punto de vista de Buffon. Pero para ello había que acercar a las dos partes enfrentadas, calificando a Buffon de una especie de Linneo francés, de heredero suyo y del hombre que había terminado su obra. Los Geoffroy Saint-Hilaire, en particular, insisten en las similitudes de los dos grandes naturalistas del siglo XVIII: según Étienne, en su *Histoire des singes*, Buffon no retomó el método de Linneo, sino que lo perfeccionó; Isidore subraya que para Linneo el estilo desempeña un papel igual de importante que para Buffon, que está marcado por la clasificación binaria y es condensado y conciso, elevándose a la altura de una poesía cuyo modelo está en el Génesis. Linneo oficia con razón de legislador de la naturaleza, pero tan erróneo es admirarlo fanáticamente como inadecuado sería maldecir prematuramente a Buffon. Es hora de hacer justicia al científico Buffon y de medirlo por el mismo rasero que al más grande de los investigadores modernos en ciencias naturales: Goethe.

J.-B. Aymen, un admirador de Linneo, resumió la oposición entre éste y Buffon con una fórmula impresionante cuando caracterizó, en una carta a Linneo de febrero de 1754, el cuarto volumen de la *Historia natural* del modo siguiente: *Stilo primus, doctrina ultimus*. Claro que se trata de un autor sueco, capaz de leer a Linneo en su propia lengua, quien vio en él al poeta y trató de minimizar con ello su nivel científico. Según él, Linneo era un gran poeta

que se había consagrado a las ciencias de la naturaleza, que había hecho uso de su imaginación para ordenar fenómenos y distinguir relaciones. Linneo había creado sus clases, en las que encerraba la naturaleza, y su sistema no era bello ni exacto.

August Strindberg, maestro en formular su opinión con tan mala intención, forma parte de quienes reducían a Linneo y sus adeptos a poetas de la naturaleza. La lectura de una de las obras de Linneo, *Nemesis divina,* olvidada desde hacía tiempo, debió de contribuir a la formación de este juicio. En esta obra, prácticamente desconocida fuera de Suecia, que se presenta como una colección de citas y relatos sobre la venganza divina con sus colores oscuros, y en una lengua apresurada e incorrecta pero impresionante, como marcada por el ritmo bíblico, Linneo esboza la imagen de una sociedad: una sociedad marcada por la envidia y la malevolencia, el odio, la muerte y la venganza, un pandemónium al que trata de dar la apariencia de la precisión empírica y que, sin embargo, se caracteriza más por sus temores y sus fantasmas que por sus observaciones efectivas. Cuando Linneo, en aquel siglo antropocéntrico, quiso transponer los elementos de su sistema de la naturaleza a los hombres y a la vida en común en la sociedad, también tuvo que recurrir a su imaginación.

La sospecha de Strindberg con respecto al hijo de pastor que era Linneo, quien más tarde sería miembro de la Comisión de la Biblia sueca, puede compararse con el intento de Johann Georg Hamann de ver en el carácter poético de la obra de Buffon la consecuencia de una secularización fallida. Hamann apreciaba a Buffon –que nunca dejó de disputar con la facultad de teología de la Sorbona–, tanto en su vertiente de gran escritor como en la de observador científico, pero abocado también él, como los que no creían en Moisés y los profetas, a convertirse en escritor contra su voluntad. Para Hamann, en efecto, la naturaleza no se dejaba reconocer más que en la revelación o como poesía. Quien estaba privado de la gracia de la revelación debía conver-

tirse en un poeta de la ciencia que, con el fracaso mismo de su empresa, demostraba que Dios era todopoderoso.

Pocos años después de la aparición del primer volumen de la *Historia natural,* la *Correspondance littéraire* predice a Buffon un éxito pasajero, limitado a la metrópolis parisina: difícilmente lograría ganarse a los extranjeros y los provincianos a la causa de su obra. Este pronóstico resultó equivocado, pero adelantaba los temas principales de la crítica ulterior. La *Correspondance* no previó que la *Historia natural* de Buffon aparecería como un producto típico de la ciencia noble y que como tal ya sería criticada antes del fin del Antiguo Régimen por los círculos contestatarios de la intelectualidad parisina. Incluso si la ciencia moderna llevó a cabo en las academias del absolutismo una experiencia que la marcó de un modo decisivo, desde el principio se inspiró en una ética democrática. Johnson y Boswell no dudaron en reconocer a Buffon una gran elocuencia y riqueza de inspiración, pero dudaban de la exactitud de sus observaciones, aunque sólo fuera porque «su noble residencia» *(his noble seat),* por mucho que se hallara en el campo, no podía ser el lugar adecuado para adquirir conocimientos empíricos[4]. En el siglo XX, Gaston Bachelard califica la experiencia inmediata de obstáculo importante en el camino al conocimiento científico e ilustra su afirmación a base de ejemplos tomados de la *Historia natural.* Las jerarquías que descubre el conde de Buffon en el reino mineral y en el reino animal no son en absoluto verificables científicamente, sino que brotan del subconsciente de un narrador de origen noble. Según Marx, «el secreto de la nobleza es la zoología»[5]; entre otras razones, estamos tentados de decir, porque la zoología está marcada en sus comienzos, como en la *Historia natural* de Buffon, por la mentalidad aristocrática.

Los Leclerc, la familia de Buffon, en realidad no adquirieron carta de nobleza hasta 1717, lo que puede explicar también que el conde llevara tan lejos la puesta en escena de su propia vida y la estilización de su obra que evocaba, por ejemplo para David Hume, más la figura de un maris-

cal de Francia que la de un sabio. Desde la época del poeta Jean Paul, en Alemania es costumbre no sólo atribuir la hiperestilización de Buffon, que se vestía de gala y se ponía manguitos antes de dictar, a la cultura científica del Antiguo Régimen, sino ver en ella, más en general, el rasgo característico de una seudoerudición francesa:

> Los franceses, de los que tenemos que estimar no tanto la lengua como el amor por ella, escuchan a sus escritores con un oído tan estrictamente crítico y delicado que, según madame Necker, Rousseau llamó equivocadamente al senado romano «esta asamblea de *dos*cientos reyes», en lugar de los *tres*cientos que eran en realidad, para evitar la asonancia*; y el propio Buffon, en su elogio de La Condamine, llamó al académico un «colega de treinta años», en vez de los veintisiete que tenía, pero que sonaban menos bien. Sin embargo, el hecho de que por una simple razón de eufonía Rousseau quite *cien* y Buffon regale *tres* únicamente no sirve para complacer a la verdad ni a mí mismo; es mejor contar bien que sonar bien[6].

Lo que suena bien frente a la verdad: esta oposición crucial, una vez enunciada, desempeñaría un papel decisivo en la confrontación entre la cultura científica francesa y la alemana. Entre los materialistas de la pequeña burguesía alemana, como el linneano Carl Vogt, la campaña contra una ciencia aristocrática e impregnada de literatura alcanzó su apogeo en el siglo XIX:

> La ciencia de la última mitad del siglo pasado conocería incluso una orientación aristocrática. Buffon era un firme adversario de toda clasificación. Despreciaba con desdén los esfuerzos plebeyos de Réaumur y otros, que perdían el tiempo en cosas tan triviales como los mosquitos y las mariposas. A fuerza de descripciones pomposas y refinadas, el señor conde trataba de despertar en la aristocracia cierto diletantismo no-

* En francés, *trois* (tres) formaría asonancia con *rois* (reyes).

ble, del que se beneficiarían muy en particular las colecciones parisinas. En frases magníficas y sonoras, Buffon describió los más bellos animales, mamíferos y aves, sus hábitos y modos de vida, sin orden, sin relaciones internas, en función de si tal tema o tal otro le parecía más conveniente para hacer brillar su estilo. Ahora ya sólo forma parte de la historia de la literatura como escritor francés[7].

En los giros mordaces de Vogt se expresa una concepción que gana cada vez más adeptos en el siglo XIX: la que ve en la historia de la literatura un cementerio de tradiciones científicas caducas.

III. La historia natural y la literatura

En bastantes disciplinas del siglo XIX se distinguen vestigios de la historia natural; ésta no sobrevivió en la ciencia, sino en la literatura. Cuando Hippolyte Taine propuso concebir la historia de la sociedad como una historia natural, Balzac ya había realizado este programa. En 1842, en el prólogo a *La comedia humana,* había presentado la comparación entre el mundo animal y el mundo humano como el punto de partida de su obra, que debía ser para la sociedad humana el equivalente de lo que había hecho Buffon en zoología. La provincia francesa, en la que –como en Besançon– «todo está clasificado, definido, conocido, encasillado, codificado, numerado»[8], ofrecía para la zoología social un objeto igual de adecuado que París, esa «selva del Nuevo Mundo donde pululan veinte especies de tribus salvajes»[9].

Pero Balzac no se limitó a copiar la *Historia natural*. El estado de la sociedad está sometido a un azar que la naturaleza no conoce; además, la descripción de las clases sociales es el doble de extensa que la descripción zoológica, porque en la historia de las costumbres humanas hay que tener en cuenta la diferencia de sexos. Una vez Buffon había descrito al lobo, le bastaban algunas frases para carac-

terizar a la loba, mientras que con una pareja humana no es posible semejante economía descriptiva. Salta a la vista que la esposa de un comerciante puede ser a veces digna de la de un príncipe, y en bastantes casos la consorte de un príncipe valer menos que la mujer de un obrero. La movilidad en el seno de la sociedad es asimismo incomparablemente más intensa que en el reino animal: el tendero puede llegar a ser par de Francia, mientras que un noble puede en ocasiones caer al nivel más bajo. Por mucho que los investigadores en ciencias naturales hayan demostrado suficientemente hasta qué punto son interesantes los distintos tipos de comportamiento de los animales, apenas es posible establecer un paralelismo directo con los hábitos humanos: estos últimos cambian en cada situación y en cada civilización, mientras que las costumbres de los animales, al menos para nosotros, son siempre las mismas. De todos modos es posible clasificar a los humanos como las cosas, y ni siquiera la democratización volverá caduco este tipo de análisis basado en el modelo de la historia natural. París, por cierto, es por lo visto el lugar por excelencia para practicar este análisis: en efecto, el punto de vista según el cual «el pensamiento es constantemente el punto de partida y el punto de llegada de toda sociedad» vale para Balzac como «axioma de ciencia social»; París, en cambio, es la «capital del pensamiento»[10].

En Flaubert, al igual que en Zola, también se pueden descubrir motivos explícitos u ocultos inspirados en Buffon. Pero ambos, en la medida en que se obstinan en convertir en científica la producción novelesca, mantienen una posición más alejada que Balzac del autor de la *Historia natural,* aunque, en el caso de Zola, la distancia aumenta debido a su fascinación por la teoría de la herencia. En cambio, la tradición de la descripción inspirada en la historia natural recobra actualidad en Proust, cuyo *En busca* mantiene vivo a un Buffon leído con los ojos de Balzac. Cuando el enemigo declarado de Balzac, Brichot, en su polémica con el barón de Charlus, quien a su vez sufre de

«balzacomanía», califica *La comedia humana* de «bien poco humana»[11], es imposible no percibir la alusión al «no tan natural» de Voltaire, comentario mordaz con el cual zanjó la suerte de la *Historia natural* de Buffon.

No se puede pasar por alto que Balzac es un modelo de *En busca*. Cuando Proust –al comparar a Balzac con Wagner– habla con admiración de la arquitectura de *La comedia humana,* diciendo que es una «unidad que se ignoraba, por tanto vital y no lógica, que no ha proscrito la variedad, enfriado la ejecución»[12], parecería que critica las clasificaciones rígidas y el proyecto sistemático de la historia natural que Buffon detestaba tanto, del mismo modo que el intento cuidadosamente premeditado de Zola de escribir la historia natural de una familia bajo el Segundo Imperio. Proust está más cerca de Balzac, quien quería imitar y superar a Buffon, que de Zola, admirador a su vez de Darwin y de Claude Bernard y, debido a esta admiración, acabó por sobrestimar sus propias capacidades de descripción.

De Balzac a Proust se produce así un movimiento en el que se invierte el desarrollo de los leitmotivs de la historia natural clásica, que no se convierte más que poco a poco en una verdadera historia de la naturaleza. Mientras Balzac, el «arqueólogo de las costumbres», toma por modelo la zoología, la parte móvil de la historia de la naturaleza, Proust, «herborizador humano [...], botánico moral»[13], examina la flora humana en todas sus variantes, como esa pareja mal avenida formada por el avejentado barón de Charlus y Jupien, el palafrenero que el narrador descubre en flagrante delito:

> Jupien acababa de brindarme un ejemplo [...], un endeble muchacho que esperaba los lances de un robusto y tripudo cincuentón, mostrándose tan indiferente a los lances de los demás jóvenes como permanecen estériles las flores hermafroditas de estilo corto de la *Primula veris* cuando sólo pueden ser fecundadas por otras *Primula veris* de estilo corto

también, mientras que acogen con alegría el polen de las *Primula veris* de estilo largo[14].

Proust habla de la sociología como de la filosofía de Combray, entendiendo por ella las concepciones de la sociedad que sus figuras novelescas expresan a través de su comportamiento. La historia natural les sirve de modelo y la botánica es su disciplina principal. Pero el propio Proust, exactamente como Swann, el amante de la botánica, se ha ocupado de «esas experiencias de una sociología divertida» que consisten en «confeccionar como ramos sociales agrupando elementos heterogéneos, reuniendo a personas tomadas de aquí y de allí»[15]. Al dejar Combray, donde la servidumbre vive en simbiosis con los amos como las plantas con ciertos animales, el narrador entra en la sociedad de la nobleza del faubourg Saint-Germain y examina con «la satisfacción de un zoólogo»[16] los especímenes de la mansión de los Guermantes, que se asemeja cada vez más al jardín botánico parisino.

Este desplazamiento de la perspectiva narrativa que va de la botánica hasta la zoología está asociado al descubrimiento del tiempo, pero Proust es zoólogo en un sentido distinto que Balzac. *La comedia humana* acoge a los mamíferos más importantes, mientras que en *En busca* nos topamos más bien con animales inferiores: insectos, peces y pájaros:

> Una vez no sólo fue una mujer con cara de pájaro lo que vi, sino a un ave propiamente dicha: el vestido y hasta la gorrita de madame de Guermantes llevaban adornos de piel, de modo que no dejaban ver ningún tejido y ella parecía naturalmente forrada, como ciertos buitres cuyo plumaje espeso, liso, leonado y suave tiene el aire de una especie de pelaje. En medio de este plumaje natural, la pequeña cabeza encorvaba su cara de pájaro y los ojos pegados a la cabeza eran penetrantes y azules[17].

Proust compara su método de observación y de descripción con la tarea de los ornitólogos y los ictiólogos, que aplican una plaquita de identificación, «antes de devolverles la libertad, bajo el vientre de las aves o los peces cuyos flujos migratorios quieren detectar»[18].

Balzac se interesa por la evolución en un sentido predarwiniano, estático, y por las transiciones entre las especies; Proust centra su atención en los procesos de envejecimiento y las metamorfosis, sin franquear por ello, al principio, las fronteras entre las especies. Si Balzac es zoólogo, *La comedia humana* hace las veces de una casa de fieras, mientras que *En busca* tiene más bien rasgos comunes con un acuario o un terrario. Y dado que un terrario sigue siendo siempre también un herbario, Proust se interesa en particular por esas criaturas que se hallan en la frontera entre la flora y la fauna. Para terminar, durante la última mañana en casa de los Guermantes –«ese guiñol a la vez científico y filosófico en el que servía [el señor D'Argencourt], como en una oración fúnebre o una lección en la Sorbona, a la vez de recordatorio de la vanidad de todo y de ejemplo de historia natural»–[19], los protagonistas pierden progresivamente sus atributos humanos para reconvertirse en monos, insectos y finalmente plantas:

> A algunos ni siquiera se les había encanecido el cabello. Así reconocí, cuando vino a darle un recado a su amo, al viejo ayudante de cámara del príncipe de Guermantes. Los pelos toscos que poblaban sus mejillas y su cráneo seguían siendo de color rojo tirando a rosado y eso que no era sospechoso de teñirse como la duquesa de Guermantes. Pero no por ello parecía menos viejo. Se notaba simplemente que entre los humanos existen especies, como en el reino vegetal los musgos, los líquenes y tantas otras, que no cambian cuando se acerca el invierno[20].

En la historia natural antropomórfica del siglo XVIII, los musgos se parecen a los más pobres de la sociedad; en

En busca del tiempo perdido, es entre la servidumbre donde se comprende que la revuelta contra las leyes de la cronología tiene quizá algunas posibilidades de éxito en el reino vegetal.

No obstante, Proust no se limita a describir tales metamorfosis reversibles. La perspectiva desnaturalizadora del tiempo conduce a «verdaderas alienaciones» de los actores que «parecían venir del dominio de la historia natural»[21], su vida adopta una forma simbólica y para captar verdaderamente su metamorfosis ya no basta la mirada del botánico y del zoólogo. El «paisaje humano de esta mañana» se abre más a un «sentido social y moral»[22]. De este modo, la historia natural desemboca finalmente en la sociología, que ya no es divertida como en Combray, sino objetiva y espantosa: es la sociología de París.

Balzac escribió su historia de las costumbres siguiendo el modelo de la *Historia natural,* en un momento en que la disciplina todavía joven que era la sociología apenas podía ser otra cosa que una historia natural de lo social. Originalmente no quería titular su obra novelesca *La comedia humana,* sino *Estudios sociales*. Sin habérselo propuesto, Balzac se convirtió en un historiador y un sociólogo que –como vieron claramente Marx y Engels– superaba de lejos, por su capacidad de análisis y su discernimiento, a los especialistas y las personas con autoridad. Su influencia en la ciencia social naciente es evidente. Taine, quien se autocalificaba de «hijo de Balzac», veía en la obra de este último el más grande documental sobre la naturaleza humana que teníamos, tan importante como los dramas de Shakespeare y las *Memorias* del duque de Saint-Simon. Balzac también fue quien ayudó finalmente a Taine a descubrir hasta dónde podían llegar realmente las ciencias sociales y en qué aspectos sus ambiciones eran exageradas:

> Dentro de medio siglo habremos superado la fase descriptiva; en biología ha durado hasta Bichat y Cuvier; en sociología todavía estamos en ella; tratemos de seguir en ella, con aplica-

> ción e inteligencia, sin ambiciones excesivas, sin conclusiones precipitadas, sin teorías atrevidas y preconcebidas, para entrar pronto en el período de las clasificaciones naturales y definitivas...[23]

Escrita en 1890, más de treinta años después de la muerte de Comte y solamente cuatro años antes de que Durkheim publicara sus *Règles de la méthode sociologique* (Reglas del método sociológico), esta carta es un documento sorprendente. Recuerda al consejo de Buffon de renunciar en historia natural a proyectos sistemáticos prematuros y, ante todo, de prestar atención a la exactitud de la descripción. Y cuando Taine, en su *Historia de la literatura inglesa*, dice que lo que cuenta en la ciencia es en primer lugar el hecho de hallar documentos ricos y saber interpretarlos, la preferencia afirmada aquí por la simple descripción frente a un sistema incierto refleja una actitud que encontramos también en la *Historia natural* de Buffon, al igual que en las sociografías del siglo XIX.

Balzac, coetáneo de Comte, como Proust lo fue de Durkheim, salva una tradición científica que envejece bruscamente con el ascenso de la teoría de la evolución. Al observar la sociedad desde el punto de vista de la historia natural, sus novelas devienen sociológicas. Sacan a la luz la tensión que marca la relación de las ciencias sociales nacientes con la literatura de la segunda mitad del siglo XIX. Los precipitados proyectos sistemáticos de los primeros sociólogos son también una huida de la literatura. Todo esto forma parte de la influencia de la *Historia natural,* que sobrevive en forma de novelas, mientras que sus autores se ven reducidos a literatos y las pretendidas novelas de Buffon desaparecen poco a poco de la ciencia seria.

SÉPTIMA LECCIÓN

Casi un poeta: Winckelmann y la fundación de la historia del arte

I. La época de los extractos

Buffon es tal vez el último sabio que debe su renombre a su facultad de escribir bien. Es el primero que perdió la reputación por escribir demasiado bien. Esto es lo que explica el título y el subtítulo de mi conferencia de hoy.

En este ciclo de mis conferencias intento exponer cuatro ejemplos de este pensamiento titubeante, vacilante, no muy seguro de sí mismo, que marca la transición de la historia natural a la historia de la naturaleza. He hablado de Buffon. Hoy hablaré de Winckelmann. Al final hablaré del antropólogo alemán Georg Forster y de Carlos Linneo, el gran adversario de Buffon. Baste recordarles que el período histórico en el que nos hallamos es también una época en la que no existe ninguna línea de demarcación nítida entre el poeta y el sabio.

Johann Joachim Winckelmann era un erudito que se hizo observador; esta opción por el empirismo la tomaron muchos eruditos del siglo XVIII. Winckelmann encuentra en la biblioteca de Hadmersleben, en Turingia, el *Diccionario* de Pierre Bayle y se pone de inmediato a recopilar. Cuatro enormes folios quedan reducidos a dos, de los que suprime un cuarto; seguidamente trabaja en una tercera colección, que también resume. Finalmente, Winckelmann elabora *extracta de extractis*. Sería imposible calificar de un modo más justo gran parte de la producción de los conocimientos de su tiempo que diciendo que era la «época de los extractos».

Sin embargo, en 1756 Winckelmann escribe que el mundo está saturado de libros que tienen un efecto disua-

sorio sobre el verdadero conocimiento; nadie, dice, ha tenido todavía la audacia de penetrar la esencia del arte. Nada le disgustaría más que ser anticuario, aunque el pérfido Christian Gottlob Heyne haya dicho de él, en una obra despiadada por la que fue galardonado, que es precisamente a esa función a la que la naturaleza había destinado a Winckelmann, y se burla de esos autores que adquieren sus conocimientos de las publicaciones mensuales y sólo agarran la pluma cuando se han inspirado en los demás. La mayoría de los eruditos trabaja con informaciones de segunda mano, por no decir de tercera; viven de oídas y cuando ven algo lo hacen con los ojos de otro. En cambio, en los escritos de Winckelmann encontramos un auténtico énfasis en la observación personal, sobre todo en su *Historia del arte de la Antigüedad* (publicada en 1764). Nunca se cansa de subrayar que todo lo ha visto y observado con sus propios ojos. Esta concepción de la primacía de la observación puede reducirse a una fórmula: uno sólo puede hablar de lo que ha visto él mismo. Así se explica igualmente el hecho de que Winckelmann haga hincapié con tanta insistencia en que tiene la intención de presentar una historia del arte y no de los artistas: para esta última no habría hecho falta ninguna observación y podría haberla escrito también en Siberia.

Los coetáneos de Winckelmann discernían fácilmente sus intenciones y evaluaban sin dificultad los resultados de sus investigaciones. Una revista, la *Deutsche Bibliothek,* decía de él que era un erudito que sabía ver, y Goethe lo alabó por haber venido al mundo con un sentido de la vista tan ávido. Entre otros talentos innatos, parecía estar dotado de un don de la observación que otros tenían que tomarse la molestia de adquirir, y sin el cual toda actividad científica estaba abocada al fracaso. Diderot llegó incluso a pretender que era necesario haber visto cualquier cosa para describirla. El Gabinete Real de Historia Natural debería haber sido transformado en templo de la naturaleza. Diderot predijo que pronto, para venir a verlo, se harían

largos viajes que por aquel entonces sólo se emprendían, en todo caso, para admirar las obras de un Rafael o un Miguel Ángel.

II. Nombrar y clasificar

La historia del arte empieza a convertirse en una disciplina científica en el momento en que crece sin cesar el papel atribuido a la observación en el proceso de adquisición del conocimiento. La primacía de la experiencia también vale para disciplinas como la botánica o la zoología, consideradas en el siglo XVIII *ciencias de lo visible*. Una rápida ojeada a la *Historia natural* de Buffon basta para convencerse de que la confianza en la legibilidad del mundo reposaba en la certeza de que era posible observarlo. La ciencia comienza con el examen atento de las cosas. El propio Buffon no deja de repetir que sólo se puede describir lo que se ha visto con los propios ojos. Pero lo que parece simple y casi evidente no es fácil de poner en práctica. Sólo alcanzan la finura de la observación y la precisión de la descripción aquellos que están dotados de estas dos facultades a primera vista contradictorias: el don de las grandes visiones de conjunto, propio del *genio,* y la pasión por los detalles, característico del *especialista*. La historia del arte, como la historia de la naturaleza, es también una cuestión de gusto, y ambas exigen «buen gusto» para tener éxito.

Buffon condenaba la erudición libresca inútil, defecto que reprochaba sobre todo a los autores alemanes; les oponía a los griegos, que eran sus modelos por su profundo conocimiento de los hechos. Entre 1751 y 1753, Winckelmann hizo una compilación exhaustiva de los tres primeros volúmenes de la *Historia natural* de Buffon. Por tanto, no se le pudo escapar que Buffon no sólo había estudiado el proceso de adquisición del saber, sino que también se había interesado por la manera adecuada de transmitirlo. Del mismo modo que la observación y la descripción van de la

mano en la tradición de la historia natural, muchos autores del siglo XIX, como Marx y Jacob Burckhardt, no conciben las investigación *separada* de su modo de representación. Cuando Winckelmann escribe que su intención es «presentar una obra terminada y elevar al más alto rango el pensamiento y la belleza de las ideas y de la escritura»[1], este marginado, este solitario resume en una fórmula feliz las tendencias y ambiciones que prevalecen en su época.

En las diversas definiciones que dio Buffon de la historia natural y del método apropiado, nunca olvidó mencionar la descripción. Una obra está bien hecha cuando presenta «la descripción exacta y la historia fiel de cada cosa»[2]. De ahí que el estilo desempeñe un papel importante en la ciencia. En su discurso ante la Academia Francesa, Buffon dijo que el estilo es el movimiento y el orden que uno da a sus ideas en la descripción. Pero en el lenguaje científico del siglo XVIII, rara vez se llegó a encontrar el estilo apropiado; la mayoría de las obras, por el contrario, están tan mal escritas que no hacen más que aumentar la confusión del lector, ya aturdido por la diversidad y la inmensidad de los objetos de la naturaleza.

Pero el sabio no debe contentarse, escribe Buffon, con rendir cuentas sin más de sus observaciones. Éstas son sin duda imprescindibles en la ciencia, pero en ningún caso suficientes. La descripción objetiva es fruto de una mirada fría e imparcial, «pero para pintar es preciso utilizar todos los sentidos»[3]. El modelo de la descripción de la naturaleza es el de una obra maestra, un monumento artístico. Por consiguiente, el hombre de ciencia también ha de ser pintor, y Buffon se interroga largamente para saber si la poesía conviene más que la prosa, inclinándose finalmente a favor del prosista, el más apto para presentar un cuadro de la naturaleza. Es muy probable que Winckelmann no conociera los primeros escritos de Buffon, titulados *Réflexions sur l'art d'écrire*, ni el *Discurso sobre el estilo*. Poco importa, ya que incluso en sus observaciones metodológicas sobre la historia natural, que Winckelmann conocía perfectamente,

Buffon insiste en la importancia del estilo. La «gravedad» y la «majestad» se consideran las formas de expresión más nobles de que se puede disponer en la descripción de la naturaleza. Pero *gravitas* y *majestas* también son características de la lengua de Winckelmann.

Cuando Wilhelm von Humboldt esbozó la tarea del historiógrafo, profundizó en el tema de la descripción histórica. El interés principal de la historiografía residía en la importancia que se daba a la forma, a fin de «despertar y avivar el sentido de la realidad»[4]. En esto el historiógrafo se asemejaba al artista. La «verdad de la forma» y la «verdad del acontecimiento» estaban correlacionadas. Las mismas consideraciones se aplicaban a lo que Humboldt denominaba la «simple descripción de la naturaleza», porque en definitiva la descripción, histórica o artística, no era nunca más que un intento de imitación de la naturaleza. Buffon había ido incluso más lejos demostrando que el orden y la precisión con los que se había aprendido a describir la naturaleza no sólo contribuían a que las ciencias resultaran más agradables. En efecto, el progreso futuro de éstas dependía de hasta qué punto se había sabido asociar el «espíritu investigador» a una forma apropiada de representación. Winckelmann compartía esta convicción, y de ahí también que la *Historia del arte de la Antigüedad* apareciera como una obra inspirada por el espíritu de la historia natural.

La obra de Winckelmann constituye uno de los grandes sistemas de orden que ha producido un siglo cuya filosofía política y desarrollo científico pueden resumirse en dos fórmulas: el «declive del orden» y el «auge del empirismo». El desorden al que se veía confrontado Winckelmann espantó a Herder, quien se imaginaba en medio de un bosque con unas setenta mil estatuas y bustos, tantas como las que había en Roma:

> [En un] bosque todavía inextricable de falsas huellas, donde retumbaban las voces atronadoras de comentaristas pródigos

> en consejos, artistas falaces, anticuarios ignorantes, prolongándose esto durante períodos bastante largos, para encontrarse finalmente en la soledad espantosa de informaciones anticuadas de la historia antigua. En efecto, Plinio y Pausanias están allí como tantas riberas devastadas en las que no se puede nadar ni recolectar nada de nada; cuando éste es el estado de cosas que prevalece, pensar en una historia del arte en la Antigüedad que sea a la vez un sistema coherente, no fragmentario, sino una Tebas de siete puertas por las cuales pasan centenares de personas, animada y populosa, sin duda no está al alcance de un quisquilloso, de un ergotista que va a hacer una historia por un dedo de pie hallado en el polvo[5].

Winckelmann se ganó el aprecio de sus coetáneos, que vieron en él al explorador, Adán y Augias a la vez; comparte estos calificativos con los grandes sistematizadores del siglo XVIII. Para crear orden, lo primero que hay que hacer es nombrar y clasificar. Al constituir un repertorio, el especialista en historia antigua no procede de modo distinto que el de historia natural que crea un catálogo de los cuerpos que ha aislado y que estudia. El acceso de una rama al umbral de cientificidad comienza con la clasificación; esto se aplica incluso a la numismática, donde es importante, según Goethe, descubrir rasgos característicos bien marcados de acuerdo con el método de Linneo.

Cuando estaba ordenando el gabinete de gemas del barón de Stosch, Winckelmann se vio asaltado por un montón de preguntas: ¿qué tipo de divisiones, qué clases, qué géneros, qué secciones adoptar para conseguir meter en forma de sistema bien articulado el objeto de un estudio? Sin embargo, en definitiva, el catálogo acabó siendo un catálogo razonado, más que una crónica austera, un registro general o un calendario topográfico. Cabe asombrarse de la rapidez con la que Winckelmann rebasó el estadio de la clasificación. A duras penas se podrá encontrar en su trabajo alguna traza de la larga crisis del pensamiento clasificador

tan característico de la mentalidad del siglo XVIII. Su talento de observador se complementaba con otro igual de pronunciado: el de creador de orden. De creer a Winckelmann, no necesitó un sistema establecido, sino la simple contemplación de las obras maestras, para observar el progreso del arte.

¿De qué progreso se trata? No es fácil decirlo. Un admirador de Winckelmann, Schelling, halló para definirlo la fórmula de «progreso antihistórico». También Winckelmann podría haber reivindicado la paternidad de la expresión, al igual que la de esta otra declaración del mismo escritor: «Todo lo que hace el arte es suprimir lo que no es esencial, el tiempo»[6]. De ahí que el historiador Friedrich Meinecke pudiera afirmar que el pensamiento de Winckelmann se hallaba más acá de la frontera que separa el pensamiento normativo del historicismo, y que Justi dijera que Winckelmann era un historiador no histórico o que su manera de pensar era antihistórica. Justi afirma con razón que la historia del arte de Winckelmann es confusa, pero en el contexto del siglo XVIII esta confusión no puede parecernos más que demasiado familiar.

Una de las razones principales de la confusión con que tropezó Justi estriba en el concepto de historia forjado por Winckelmann. En una época en que la ciencia histórica, bajo la influencia del neokantismo, se replegaba sobre el terreno estrecho pero seguro de los estudios monográficos, Justi no podía sino considerar al mismo tiempo anticuado y prematuro el intento de asociar historia y teoría en la historia del arte. La primera impresión de confusión no podía sino confirmarse cuando se profundizaba en el sentido que daba Winckelmann, respectivamente, a los términos de «historia» y «teoría». En varias cartas que acompañan a su obra maestra y la comentan, califica la primera parte de ésta de «teórica»; se ocupa del auge, el progreso, la plenitud y el declive del arte y trata de hecho, sobre todo, del análisis estilístico. En cambio, la segunda parte es para él «más histórica», y en ella muestra «los avances, el declive

y la decadencia del arte de Grecia a través de los destinos de esta nación»; en esta parte, además, la edad y el tiempo de las mejores obras se definen sobre la base de la verosimilitud; también describe las «más excelentes entre ellas, dentro de los límites de la brevedad de este escrito»[7].

Esta singular definición de la teoría y la historia ya no significaba nada para los historiadores de 1872, pero era corriente en el siglo XVIII. Este siglo había visto nacer en todos los países una aversión a lo que Friedrich August Wolf denominaba el «método cronológico común»[8], y una de las etapas en el camino del pensamiento histórico fue una cronología enriquecida con normatividad, a la que también se puede atribuir la *Historia del arte de la Antigüedad* de Winckelmann. No se podía rebasar el estadio elemental de la clasificación y de la colección más que pasando por la teoría, so riesgo de perderse en la especulación. Para retomar la fórmula de Kant, constantemente se corría peligro, o bien de andar a tientas, si se adoptaba el enfoque fisiológico, o bien de salir volando a la metafísica. Winckelmann era consciente de este peligro.

Las reflexiones de Winckelmann sobre «el crecimiento, el florecimiento y el declive» del arte no escapan de la temporalidad, pues son, por supuesto, tributarias de su tiempo. Estas metáforas, tras el declive de las imágenes del reloj y de la máquina, reinan sin rival hasta el corazón del siglo XIX. En 1821, Wilhelm von Humboldt juzga incluso que la analogía con el mundo de los cuerpos dispensa de la «certeza» en la investigación del mundo del espíritu. Las metáforas tomadas del registro del crecimiento se hallan en la parte teórica de la historia del arte de Winckelmann, pero en este caso se trata más bien de un modelo de orden provisional, cuyo valor heurístico debe verificarse sobre el propio material, y no de una descripción de los procesos fácticos de desarrollo artístico. Además, Winckelmann emplea estas metáforas con un propósito crítico. Al recurrir a esquemas de orden que se remiten al tiempo natural, coloca de nuevo en su lugar la historia tradicional, con sus

grandes hazañas, sus actos de Estado y sus muletas cronológicas, cuyo carácter ridículo ya había visto Schlözer.

Winckelmann opinaba que las metáforas impersonales del registro del crecimiento revelaban igual de bien las propiedades esenciales de una historia general que el «conocimiento de los grandes príncipes, de los héroes sagaces y de los espíritus fuertes»[9]. La distancia que llegó a crear es tanto más asombrosa en alguien que, después de Lessing, había podido estudiar durante años exclusivamente a los historiógrafos que se habían contentado con «acondicionar útiles almacenes, preparar la cal y moler piedras para nuestros Titos Livios y Tácitos futuros»[10].

Sería perder el tiempo detenerse en las banalidades y los errores de juicio manifiestos que contienen los escritos de Winckelmann. Podemos citar como ejemplo de la benevolencia con la que se ensalzaron al máximo posible los argumentos de Winckelmann el éxito de lo que en aras a la brevedad podemos llamar su «teoría del clima»: «Tebas se hallaba bajo un cielo fornido y sus habitantes eran fornidos y fuertes»[11]; no es extraño que este pasaje y otros del mismo tenor hubieran provocado la hilaridad de lectores malintencionados o benevolentes, de Gottsched a Peter Szondi. Pero cuando leemos que en los países fríos los nervios de la lengua están más embotados y son menos rápidos, y que por esta razón las palabras habladas bajo el sol de medianoche tienen más monosílabos y gran abundancia de consonantes, nuestra perplejidad no debe hacernos olvidar que Montesquieu explicaba la diferencia entre la ópera inglesa y la italiana por la sensibilidad al frío y al calor de una lengua de cordero.

Winckelmann no es el peor representante de una tradición que va de lo que Kant denominaba «la climatología de todas las facultades de pensamiento y de invención humana» a la sociología del conocimiento del siglo xx. En cuanto a los pasajes de su *Historia del arte de la Antigüedad* que están en tela de juicio, Winckelmann se inspiró casi exclusivamente en la autoridad de autores antiguos,

sobre todo en Polibio. Además del *Corpus hippocraticum* también influyó en él el *Methodus studii medici* de Boerhaave. Es sabido, por otra parte, que Winckelmann fue un lector y compilador de *Del espíritu de las leyes,* de donde se puede concluir que su teoría del clima debe ser tomada en serio, pero sólo hasta cierto punto.

Incluso si en numerosos detalles parecen abstrusas, las concepciones de Winckelmann merecen ser examinadas. Las relaciones de causalidad que afirma nos parecen hoy más que cómicas, ya se trate de la corpulencia de los tebanos o de la ausencia de «narices chatas» entre los griegos. Pero incluso un autor como Marx pierde su seriedad cuando uno se fija en las relaciones de causalidad que establece sin tener en cuenta su propósito principal: formular leyes tendenciales. Eso mismo es lo que trató de hacer Winckelmann hasta cierto punto: las relaciones de dependencia que describió admiten numerosas excepciones y cambios. Era perfectamente consciente de las variaciones que afectan al modo de vida de los griegos en condiciones climáticas similares y formuló, cosa que el meticuloso Gottsched no quiso admitir, las razones que explican la diferencia entre los griegos de su época y sus ancestros. No basta con tener en cuenta la influencia del cielo, pues también cuentan la educación y el modo de gobernar. Winckelmann enuncia principios, pero no olvida jamás que la experiencia los modifica.

Es significativo que Montesquieu decidiera elaborar su doctrina durante un viaje por Italia y bajo el clima de Roma, cuya mala reputación es proverbial. En la advertencia de *Del espíritu de las leyes* habla de las «relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas», esas relaciones necesarias que él se propone estudiar en su obra. Se trata del análisis de una estructura. De todos modos añade un aspecto dinámico, la búsqueda del elemento motor, de los «factores» que provocan el cambio, aunque sean capaces de reequilibrar las estructuras. En este punto hemos de recurrir a una noción nueva, pues las diferentes

formas de gobierno vienen marcadas por resortes distintos; así, la idea de la *virtud política* es el motor de la república, mientras que la monarquía está determinada por la representación del *honor*. *Del espíritu de las leyes* se caracteriza por la utilización conjugada del análisis de estructuras y de la descripción de procesos. La famosa «teoría de los climas» de Montesquieu puede parecer oscura si se la reduce al aspecto causal de su argumentación. Hoy en día nada nos impide afirmar –como ya hiciera Voltaire con beata ironía– que no tenemos el honor de comprenderla.

Si examinamos el artículo «Relación» de la *Enciclopedia,* veremos que el aspecto estructural de la teoría del clima aparece en él todavía más pronunciado, en detrimento del aspecto causal: «Existen *relaciones* de conveniencia; de inconveniencia, de similitud, de diferencia; pero en general a esta palabra se asocian casi siempre ideas de conveniencia y similitud». En cambio, la belleza se califica, en el artículo consagrado a este concepto, de término relativo, una facultad o una capacidad de suscitar en nosotros la percepción de «relaciones» agradables: «Por tanto, llamo *bello* fuera de mí todo lo que contiene en sí algo que evoca en mi entendimiento la idea de relaciones; y *bello* en relación conmigo, todo lo que evoca esta idea [...]. *Todo lo que evoca en nosotros la idea de relaciones* es bello». ¿Acaso Winckelmann no debió escribir su historia del arte precisamente porque se trataba de una metafísica histórica de lo bello –como ya lo había constatado Herder–, en forma de un análisis de las relaciones cuyo modelo, en el siglo XVIII, era *Del espíritu de las leyes*? El carácter normativo de la historia del arte exige, como enuncia el propio Winckelmann, que trate de las relaciones y de sus cambios en el tiempo. No hay que sobreestimar la influencia de la *Enciclopedia* en este punto, ya que Winckelmann conocía el artículo «De lo bello»: «Es realmente malo, y eso que es del gran Dalembert [sic]»[12].

III. La creación de la historia del arte

El nombre de Johann Joachim Winckelmann está asociado a uno de los más grandes mitos fundacionales de la historia de las ciencias. El siglo XVIII abunda en mitos de esta clase. Desde Linneo, a quien le gusta que lo comparen con Adán, y Montesquieu, quien califica *Del espíritu de las leyes* de *«prolem sine matre creatam»,* hasta Buffon, pasando por Lavoisier, larga es la lista de quienes pretenden haber engendrado por sí mismos, con sus propios medios, nuevas criaturas capaces de resistir la prueba del tiempo. La ruptura de una continuidad va de la mano de la creación de otra; en la percepción que tienen de sí mismos, los sabios de la época se ven más bien como gigantes encaramados a hombros de enanos que no a la inversa.

En tiempos de Winckelmann, muchas ciencias han superado ya el estadio de la simple afición; aparecen los contornos de materias separadas. Pero el tiempo de la especialización y de la profesionalización todavía no ha llegado; el lugar que ocupan las disciplinas en el sistema científico aún no está definido con precisión. En su *Darstellung der Alterthumswissenschaft* (Descripción de la ciencia de la Antigüedad), Friedrich August Wolf insiste en la dificultad de encontrar la delimitación y el nombre adecuado para una disciplina; el problema que plantea es característico de un período de transición en el que sabios individualistas que fundan disciplinas pueden verse coronados por el éxito. La cultura científica de finales del siglo XVIII no sólo toleró, sino que favoreció los mitos fundacionales.

A decir verdad, Winckelmann, con su insistencia en afirmar que es el creador de la historia del arte, también es, en aquella época, tan único en su género como la disposición de sus coetáneos a reconocer sus pretensiones. Winckelmann afirma muy pronto el carácter único de su proyecto: es un comentarista ingenioso y obstinado de sus propios textos, incluso bastante antes de la publicación de

su *Historia del arte de la Antigüedad*. En mayo de 1757 declara categóricamente que sus investigaciones sobre el arte de los antiguos son «tierra virgen»[13]. Nunca se cansará de hacer hincapié en la singularidad absoluta de su proyecto, con afirmaciones en que la pretensión se mezcla con la autocrítica: «Por consiguiente, no puedo pedir consejo a nadie y me veo obligado a pensar y a buscar *solo,* pues hay que correr muchos riesgos»[14], manifiesta a mediados de septiembre del mismo año. Decir que su historia del arte es el primer escrito en su género es también una manera de curarse en salud. Esto le permite justificar tanto la lentitud de su producción como la rigidez sistemática del tratado que redactó.

La obra terminada rebosa de referencias a la singularidad de su autor. Mientras que otros han plagiado libros o juzgado de oídas, él solamente ha descrito lo que ha visto con sus propios ojos: ha penetrado de su propio pie en el interior del arte. No aspiraba a nada menos que a descubrir la verdad. En algunos raros momentos, Winckelmann juzga su proyecto, sin que por ello se rebaje la opinión que tiene de sí mismo, de una manera más ligera de tono y en cierto modo también más simpática. En una carta del 13 de marzo de 1762, Winckelmann, quien conoció una gloria tardía, enuncia de buena fe uno de los motivos principales de su empresa: tenía la esperanza de que la *Historia del arte de la Antigüedad* acabara siendo una obra maestra[15].

Consideraciones de este género pueden esclarecerse a la luz de los datos de la biografía y la psicología de un individuo, pero el ejemplo de la historia del arte de Winckelmann nos permite descubrir también las condiciones *estructurales* y las particularidades *históricas* de un mito de fundación científica. El período de transición que corresponde al final del siglo XVIII se caracteriza por una escalada desmesurada de las exigencias; la maximización de los objetivos cognitivos y la necesidad de comentar la propia obra forman parte del día a día de la producción científica. No menoscabaremos la individualidad de Winckelmann si recordamos

que la disputa era entonces moneda corriente; no era extraño que la personalidad de un autor se colocara a la altura de una institución para un caso concreto.

El discurso de Schelling «Sobre la relación de las artes plásticas con la naturaleza» (1807) muestra que Winckelmann no hacía ascos, ni mucho menos, a que lo consideraran un fundador. Schelling habla de la «magnífica fundación de una nueva doctrina y de un nuevo conocimiento» por Winckelmann, la expresión más perfecta del mito fundacional que pueda hallarse:

> Durante toda la vida permaneció de pie en noble soledad, como una montaña: sin eco, ni un signo de vida, ni la mínima pulsación en el vasto reino de la ciencia para responder a su aspiración. Con su doctrina colocó los primeros cimientos del edificio general del conocimiento y de la ciencia de la Antigüedad que las épocas posteriores comenzaron a levantar. Fue el primero en tener la idea de contemplar las obras de arte a la manera y de acuerdo con las leyes de las obras eternas de la naturaleza, pues antes y después de él toda obra humana era considerada producto de la arbitrariedad y tratada en consecuencia[16].

Mientras que Schelling atribuía la singularidad de Winckelmann a la «objetividad» de su estilo, e incluso a toda su manera de ver, Goethe fue uno de los primeros en reconocer la reivindicación de Winckelmann, pero lo hizo para relativizarla de inmediato. Winckelman era un nuevo Cristóbal Colón, lo que significa que el continente que descubrió no era nuevo, sino «largo tiempo presentido, interpretado, comentado, diríase que era una tierra antaño conocida y después olvidada»[17].

A primera vista, Winckelmann hacía gala de modestia al reconocer que en la historia del arte, al igual que en la historia natural, no podía dejar de lado las hipótesis y que por tanto su obra debía ser continuamente corregida. Pero Winckelmann se convencía de sus *propios* errores, *se* co-

rregía, y habría sido el primero, si hubiera tenido tiempo, en pensar en adaptar *su* obra. Al igual que la fundación de la historia del arte, la labor ulterior de crítica y mejora era para Winckelmann un acto aislado. No cesaba de trabajar sobre sí mismo. Goethe habló de sus «arrepentimientos». Su historia del arte era una confesión y podía ser por tanto objeto de remordimientos por parte de su autor, pero no de críticas de los colegas.

Goethe, al igual que Herder, aunque en este último tal vez no fuera voluntario, denegó a la historia del arte de Winckelmann la facultad de crear una tradición, característica de las ciencias modernas, que consiste en asegurar la continuidad y el progreso de la producción del saber haciendo posible la crítica general del saber producido. Goethe veía una posteridad más reservada, «mordisqueando con un diente asqueado las obras de sus maestros y profesores»[18], y Herder percibió ante el enorme templo de la historia del arte a los «Winckelmann de todas las ciencias»[19] mirándole boquiabiertos, los ojos como platos, y alabándolo como corderos antes de ponerse a balar.

En el prólogo de su *Historia del arte de la Antigüedad,* Winckelmann escribió que se había esforzado por descubrir la verdad. El indicio más seguro que le garantizaba que iba por buen camino era el amor al arte, por el cual había sentido desde su juventud una inclinación irresistible; ni su educación, ni las circunstancias externas habían podido impedir que su «vocación interior» se impusiera. Esta autoestilización fue retomada sobre todo por Friedrich August Wolf, quien entendía que el único mérito de la educación de Winckelmann era no haber estropeado esta magnífica naturaleza; el esmero del prójimo le parecía representar una parte mínima de los sabios conocimientos de Winckelmann. Este último no había frecuentado a los filólogos titulados porque por mucho que hubieran estudiado a los griegos, no habían entendido nada.

En el fondo, el conde de Caylus (1692-1765), precursor y competidor malquerido de Winckelmann, compartía la

idea de que la ciencia de la Antigüedad era una disciplina que contribuía menos al progreso de un saber especializado que al conocimiento de sí mismo: «Yo compararía [...] un anticuario a un viajero que llega al pie de una montaña desconocida; no ha ascendido más que unos pasos y cuenta lo que ha visto; y constantemente hay que agradecerle su descubrimiento y la descripción que hace del mismo. Otro viajero más afortunado llega más tarde casi hasta la cumbre de la montaña y la describe de manera más exacta y fiel»[20]. Los viajeros del conde de Caylus no colaboran entre ellos, sino que viajan por separado; ninguno sigue el camino del otro; cada uno obtiene una vista diferente; no se trata de enanos encaramados a la espalda de gigantes ni de lo contrario, como tampoco de la elaboración de un método común, porque el éxito no es más que cuestión de suerte. Es grande la tentación de reconocer a los propios Caylus y Winckelmann en esos dos excursionistas que tratan de llegar a la cumbre de la arqueología o de la historia del arte; cada uno cuenta tan sólo consigo mismo, busca la originalidad y está dispuesto a declarar solemnemente, como haría Thiers un siglo más tarde: «No tengo colegas».

IV. «Debe ser poeta, lo quiera o no»

La concepción de la ciencia como una vocación «interior» y no «exterior» también es característica de finales del siglo XVIII. No se conocen muchos sabios aficionados, *virtuosi,* que consideren su actividad también como una diversión. Pero por cierto, todavía no estamos en la época en que la función de los científicos está completamente definida y el sistema científico suficientemente diferenciado para emplear sobre todo a especialistas consagrados a una tarea concreta, trabajadores sin pretensiones cuyo trabajo, banal y aburrido, confirma la predicción de Coulomb sobre la ciencia moderna. Hablar con respecto a Winckelmann del papel de los científicos en el sentido en que lo entendemos

hoy estaría totalmente fuera de lugar, pues para Winckelmann su trabajo científico era esencialmente asocial; el medio social del productor de conocimiento era sobre todo una fuente de molestias que más que favorecer el proceso individual del conocimiento, estorbaba. Por tanto, no hay ninguna evocación de una *scientific community* en Winckelmann, para quien el culto a la amistad constituía el equivalente afectivo de una comunidad científica caracterizada por mantener unas relaciones esencialmente utilitarias. En el fondo, la república de los sabios en el siglo XVIII en Alemania tenía menos del *invisible college* o de la *scientific community* que de un círculo de amigos, fenómeno que está ligado al modo de relacionarse de los románticos y a la longevidad de la filosofía de la naturaleza en Alemania.

La noción de valor formativo estaba muy viva en la tradición intelectual de la historia natural a la que se asocia la obra de Winckelmann. En un elogio fúnebre poco entusiasta, Condorcet no reconoció ningún valor utilitario a la obra matemática de Buffon, para quien las matemáticas eran tan sólo un medio para conocerse uno mismo y poner a prueba sus facultades. Goethe considera asimismo que lo que se podía sacar de Winckelmann no eran conocimientos, sino una formación del espíritu. Uno no aprendía nada nuevo al leerlo, pero se convertía en algo.

No contento con fundar la historia del arte, Winckelmann quiso reformar además su lengua materna, que pronto se diferenció notablemente del alemán de uso corriente antes de 1740. Winckelmann podía justificar sus neologismos aduciendo todo lo que había visto de nuevo: «He tenido ideas nuevas, por tanto hacía falta encontrar palabras nuevas»[21], decía lapidariamente Montesquieu. Winckelmann, que tenía tantas ideas nuevas, se lanzó a una aventura de la razón, que consistía en fundar una ciencia sobre los juicios del gusto. Como no hallaba ningún lenguaje que se adecuara a sus exigencias, creó uno nuevo. Se convirtió en poeta sin querer.

En el apartado «Poesía» de su ensayo sobre Winckel-

mann, Goethe observó que difícilmente podían detectarse en él inclinaciones poéticas. Cuando, en Roma, sintió nostalgia por los cantos rituales luteranos, era el buen alemán quien se manifestaba en él, no el amigo de la poesía. Tanto más admira Goethe las cualidades poéticas de que hace gala Winckelmann en su descripción de las estatuas y en sus escritos:

> Ve con sus ojos, capta con su espíritu obras inefables y siente a pesar de ello el deseo irresistible de acercarlas con palabras y letras. El perfecto esplendor, la idea de la que ha nacido esta forma, el sentimiento que ha despertado esta visión en él deben comunicarse al oyente, al lector, y dado que actualmente mide todo el arsenal de sus posibilidades, se ve obligado a recurrir a lo más fuerte y más digno que posee. Debe ser poeta, lo quiera o no[22].

Goethe no es el único en emitir este juicio. En su «Salón de 1765», Diderot incluyó a Winckelmann, junto con Rousseau, entre los fanáticos que, como Don Quijote, quieren convencer a todo el mundo de las cualidades de su Dulcinea. Apenas creen haber hallado la verdad, la proclaman con una energía inagotable. ¡Qué bonito espectáculo, verles ensamblar imagen sobre imagen, desplegar todas las fuerzas de la elocuencia, argumentar en un lenguaje metafórico, apelar al sentimiento y a la imaginación y asaltar el alma de todas las maneras posibles! «¡Qué no verá este entusiasmo encantador!», exclama Diderot hablando de Winckelmann[23], expresando con esto no tanto la admiración por el observador y su precisión como el asombro ante la imaginación de un visionario.

La historia del arte poético de Winckelmann ha sobrevivido a los intentos prematuros de dotar de bases científicas a la concepción del arte. Rocheblave, en su ensayo sobre el conde de Caylus, muy convincente en virtud de su sensibilidad y su capacidad de análisis, demostró que sus textos habían envejecido rápidamente en todos los pasajes

en los que sacaba a relucir sus cualidades científicas, mientras que Winckelmann había seguido siendo actual porque también había sido poeta.

La vida y la carrera de Winckelmann están llenas de paradojas. Por ejemplo, él, que no quiso elaborar una cronología sino un sistema, escribir una historia del arte y no una historia de los artistas, debe sobre todo a la unidad indisociable de la vida y de la obra, de la biografía y de la doctrina, el hecho de haber pasado a la posteridad. En *Poesía y verdad*, Goethe habla sobre todo de la sublime vida artística que llevaba Winckelmann en Roma, y estimaba en su ensayo que las obras y las cartas de Winckelmann eran en sí mismas una vida.

De ahí que fuera imposible, como escribió Herder, sentir por él una fría inclinación. Suscitaba menos adhesión que entusiasmo, pero sacaba su fuerza de convicción de la crítica al poder absoluto reivindicado por la razón. «La conciencia no es un arma suficiente», dice Carlota a Eduardo en *Las afinidades electivas,* dando con ello un aire banal a una objeción muy extendida en el siglo XVIII frente al racionalismo. Muchos otros podrían haberlo reclamado, desde Georg Forster hasta Buffon, que pensaba que en las ciencias el «calor del corazón» debía hacer valer sus derechos frente a la «luz de la razón», pasando por Schelling y Humboldt, por no hablar de los círculos románticos y su programa de poetización del mundo. La producción artística no podía ser precisamente obra de la conciencia sola, según Schelling y muchos otros; y Wilhelm von Humboldt insistía en el deber del historiógrafo de hacer justicia a las partes invisibles de los hechos. La facultad intuitiva y el don de asociación debían aliarse con las fuerzas del entendimiento. Así es cómo vivió y escribió Winckelmann, y su vida, al menos al final de su período creativo, se convirtió en arte; produjo obras sobre el arte que son por sí mismas obras de arte. Es por tanto totalmente natural que Winckelmann rechazara todas las propuestas que le incitaban a describir su propia vida.

Si pensamos en lo que dice Kant en la *Crítica de la facultad de juzgar,* que el juicio del gusto no es un juicio cognitivo, que no es lógico, sino estético, y por tanto subjetivo, y que en consecuencia no puede haber una ciencia de lo bello, sino tan sólo una crítica, Winckelmann intentó lo imposible en su *Historia del arte de la Antigüedad*. Trató de fundar una ciencia de lo bello, la hermenéutica de la Antigüedad que Heyne y muchos otros reclamaban por entonces con tanta insistencia. Lo subjetivo no podía ser proscrito. Winckelmann estaba dispuesto a reconocer la *athaumasia,* la no admiración, como idea rectora en la moral, pero no en el arte. Era como una respuesta instintiva a Diderot, que había encomendado a la filosofía la misión de suprimir el asombro.

¿Hasta qué punto logró Winckelmann permanecer consciente de su propia subjetividad y controlarla? Esto ya es otro capítulo. Se podría tener la mezquindad de criticar, como hizo Heyne, su falta de sangre fría, su imaginación exaltada, su entusiasmo desbordado y sus frecuentes predicciones. También en este aspecto se impone la sobriedad de Goethe. Éste había señalado que Winckelmann se ocupaba siempre de sí mismo sin observarse. Kant había puesto al comienzo de la *Crítica de la razón pura* la divisa de Bacon: *De nobis ipsis silemus*. Pero Winckelmann hablaba siempre de sí mismo.

Winckelmann, ese solitario por propia bendición que pretendía haber sido en todo su único maestro, se inscribe por su vida y su obra en la continuidad del edificio especulativo que es la historia natural del siglo XVIII. Su historia del arte es un potente indicio del auge del historicismo, que en el siglo XVIII invade todos los ámbitos de la ciencia. Sin embargo, esas historias naturales son fenómenos de transición. Representan una superación de la físico-teología del siglo precedente, pero a comienzos del siglo XIX resultan ya obsoletas a los ojos de quienes han leído a Lamarck. En tiempos de Winckelmann, los objetos del conocimiento se historizan, pero las antiguas representaciones de un tiempo

natural siguen teniendo actualidad. La experiencia debe imponerse ahora con más fuerza, pero la mayoría de las veces no se sobrepasa la descripción más empírica de los objetos. Se componen historias que pretenden ser sistemáticas, pero finalmente todo queda en una cronología enriquecida con normatividad. Winckelmann comparte con su época científica el *pathos* antropológico y la convicción de que el conocimiento –y no solamente el de lo bello– tiene un valor moral. La empatía se impone paralelamente a la razón, lo que explica la gran importancia que se da a la lengua y al estilo en la producción del saber.

La actualidad poética de Winckelmann podía ser más duradera que la reputación del conde de Caylus, pero era insuficiente para fundar una tradición de historia del arte. Con la pérdida del entusiasmo antropológico desaparecía también la admiración de las obras en que se reflejaba a cada paso la autobiografía del autor. Basta anticipar lo ocurrido en el siglo XIX o la época de las ciencias de la naturaleza para darse cuenta de que la posición de Winckelmann y sus resultados quedaron muy pronto obsoletos.

En una breve disertación de cinco páginas pero de título grandioso, *El siglo XVIII*, que en realidad está consagrada casi exclusivamente a Horace Walpole y sus cartas, el crítico inglés Lytton Strachey escribe: *«The Romantics and the Victorians were probably right: they had good reason to dislike the eighteenth century, which they found to be intolerably rigid, formal and self-satisfied, devoid, to an extraordinary degree, of sympathy, adventure and imagination»*[24]*.

Pero Johann Joachim Winckelmann constituye la prueba de que en el siglo XVIII una austeridad autocomplacien-

* «Probablemente, los románticos y victorianos llevaban razón: tenían buenos motivos para sentir aversión por el siglo XVIII, que les resultaba intolerablemente rígido, formal y autocomplaciente, desprovisto en grado extraordinario de toda simpatía, espíritu de aventura e imaginación.»

te y un formalismo intransigente podían coexistir con un espíritu de aventura, una imaginación floreciente y una empatía con respecto al objeto abordado científica o humanamente. Subsiste cierta melancolía cuando se contempla a Winckelmann en su siglo y se piensa en todos los cambios que iban a producirse poco después de su muerte, en el curso de los últimos treinta años del siglo XVIII. Se le ve detrás de sus montañas de libros, compilando sin cesar durante decenas de años; los extractos dan pie a nuevos extractos, las perspectivas de llegar a un resultado en esta vida menguan, y he aquí que, tras la conversión, liberadora e inteligente, al catolicismo, queda libre la vía que lleva a Roma; el compilador, el policopista tiene por fin una actividad científica y escribe –para muchos es el primero, para él mismo y sus amigos es el único– una verdadera historia del arte, y ese gran ergotista y solitario la presenta justo a tiempo a sus lectores, es decir, demasiado tarde.

OCTAVA LECCIÓN

En el umbral de la ciencia social: Georg Forster, antropólogo y escritor

I. Viajero y observador

Cuando Georg Forster llegó a Alemania, en 1778, tenía veinticuatro años de edad. Había viajado a través de Rusia en compañía de su padre y recorrido el mundo en barco de vela bajo el mando del capitán Cook. En París había conversado con Buffon y cenado con Benjamin Franklin, y fue en Londres donde apareció publicada su obra en dos tomos, *Voyage Round the World*, con respecto a la cual una revista inglesa debió reconocer que, en comparación, el relato del viaje del capitán Cook parecía un diario de a bordo de un marino. Forster, quien había visto muchas cosas con sus propios ojos, llegó como antropólogo y escritor a Alemania, donde residía una intelectualidad que no brillaba por su experiencia del mundo.

Este gran viajero trabajó en provincias, primero como profesor en el Carolinum de Cassel, después en la Universidad de Vilna, en la «salvaje y ruda Lituania»[1]. Enseñaba historia natural, disciplina de la que decía que en el fondo no convenía nada a los profesores, pues para practicarla correctamente uno tenía que poder viajar mucho. Forster trabajó finalmente de bibliotecario en Maguncia, y cuando esta ciudad se proclamó republicana y tras los disturbios revolucionarios, expresó su deseo de adherirse a Francia e hizo de portavoz de esta propuesta ante la Convención de París. Después, una vez la República de Maguncia cayó en manos de los contrarrevolucionarios, Forster tuvo que quedarse en Francia como refugiado político. El Terror revolucionario le horrorizó, no en vano nunca había figurado entre los radicales de ningún partido. En 1793 escribió a su

mujer, que ya se había separado de él, que había llegado al puerto de la resignación, pues no hallaba ningún placer en el negocio de los hombres. Forster murió, solitario, en París el 10 de enero de 1794, antes de haber cumplido cuarenta años.

Para Forster, ese pensador independiente, el ser humano era el objeto principal de sus reflexiones; crear una nueva antropología era su deseo más ardiente. Eso es lo que escribió en noviembre de 1789 a Spener, aunque precisando que no deseaba proseguir sus investigaciones antropológicas en la Francia revolucionaria, sino en Inglaterra. Allí es donde, efectivamente, se hallaban los especímenes, las colecciones de cráneos, así como las reproducciones y las bibliotecas que necesitaba para su trabajo. Aunque también era posible encontrar informaciones antropológicas en los libros –pidió en este sentido a un librero que le hiciera llegar los escritos de Wieland, Lessing y Nicolai, en suma, «todo lo que es *ad hominem*»–[2], el viaje era una experiencia incomparable y ofrecía una aportación irremplazable al conocimiento de la especie humana. Apenas ocho años después de concluir su vuelta al mundo, escribió que quería emprender de nuevo un largo viaje, «ver con mirada despojada de prejuicios y describir con sinceridad lo que viera»[3]. Este deseo no se vio nunca satisfecho, como había presentido el propio Forster. La guerra ruso-turca impidió el nuevo viaje, que debía realizarse bajo el mando del capitán Mulovski. Forster no pudo ir a explorar las Filipinas por cuenta de España, y en su lecho de muerte se halló un mapa de India. Nada más extraño a Forster que la plegaria de su suegro, Christian Gottlob Heyne, quien deseaba gozar de la vida sentado a su escritorio. Era y nunca dejaría de ser un viajero que despertaba en los demás el deseo de imitarle y de unirse a él. Censuraba a esos alemanes que viajaban para llegar y no por viajar e inspiraba en muchas personas, como en Sömmering, el anatomista, el sueño de «ir a descubrir la Tierra de Dios, libremente, despojado de las necedades de [...] la ciencia de los profesores»[4].

En 1790, Forster emprendió todavía un pequeño periplo que lo condujo hasta el curso inferior del Rin y después a Inglaterra. Su compañero de viaje, alumno suyo, era un joven de veinte años que acabaría siendo, en el siglo siguiente, uno de los más grandes viajeros alemanes: Alexander von Humboldt. Iniciaron su periplo en un día gris en el Rheingau: «A lo largo del viaje a través del Rheingau he leído –que el orgullo nacional de mis compatriotas me perdone– un viaje a Borneo y he estado calentando y alimentando mi imaginación con colores ardientes y una vegetación lujuriante de aquella franja de tierra fogosa»[5].

Fue un periplo que, lejos de saciar la sed viajera de Forster, la excitó, y por mucho que él reprobara a los vulcanólogos por sus fantasías, no era raro que él mismo se pusiera a imaginar el Hekla y el Etna, el Vesubio y el Chimborazo a orillas del «Rin de nuestros padres»[6]. Pero se le abrieron nuevas perspectivas cuando tomó claramente conciencia de los lazos económicos que se tejían a través del mundo, observando, por ejemplo, cierta fábrica de cuero de Vallendar, pequeña ciudad situada en la ribera derecha del Rin que se hacía traer las pieles de Buenos Aires, ilustrando así la visión profética de Forster según la cual la historia mundial se reduciría en poco tiempo a meras relaciones comerciales.

Forster no sólo debió su celebridad a sus cualidades de observador, sino también a su talento de escritor capaz de transcribir lo que veía. Su reacción ante la acogida que tuvo su *Viaje* revela el ansia del naturalista, a la que se añadía la impaciencia del autor que acababa de publicar su primer ensayo, todavía imperfecto. Además, durante toda la vida le preocupó «la manera de tratar los hechos y de escribir»[7]. Cabe recordar el juicio tan decisivo como conciso que emitió sobre el antropólogo y escritor el príncipe Stanislav Poniatowski, quien decía que admiraba tanto la conducta de Forster entre desconocidos como la gracia de su estilo.

El Almirantazgo británico, que más tarde hizo todo lo posible por impedir la publicación de su relato de viaje, no

había enviado al padre de Georg Forster, Johann Reinhold Forster, a acompañar al capitán Cook alrededor del mundo para que «se pusiera a secar malas hierbas y saliera a cazar mariposas»[8]. Lo que se esperaba de él era más bien una relación *filosófica* del viaje, un informe que no estuviera deformado por un pensamiento sistemático ni reducido a una mera colección de hechos. Fue finalmente su hijo Georg quien redactó la descripción del viaje que respondía a esta expectativa.

En sus tablas etnográficas, Georg Forster quiso seguir los impulsos de su corazón y sus sentimientos, advirtiendo al lector de que «la lente a través de la que miraba estaba tintada»[9]. No se contentó con anunciar su intención de permanecer vigilante ante las deformaciones de la percepción a las que están expuestos todos los viajeros: también las tuvo en cuenta, en efecto, hasta en los menores detalles de sus descripciones. Los juicios que formula, en particular las apreciaciones negativas de costumbres extrañas que no logra reprimir, se ven siempre relativizados por expresiones como «según nuestro ideario», «desde nuestro punto de vista» o «de acuerdo con las ideas que nos son familiares». Esta capacidad de control aplicada a su propio discurso supone cierta visión de la relación entre teoría y experiencia, que Forster había desarrollado ya en sus obras de juventud y que no abandonó jamás.

La inconmensurable amplitud de su campo científico, la historia natural, asustaba a Forster, pero por mucho que comprendiera los motivos de quienes ordenan la naturaleza con ayuda de clasificaciones y quieren domeñarla mediante sistemas construidos, siempre prefirió el *espíritu empírico* al *espíritu sistemático*. Respetaba a Linneo, pero admiraba –aunque con reservas– a Buffon, bajo cuya pluma se desplegaba un panorama completo de la naturaleza. El sentido común tenía a sus ojos más valor que una teoría sofisticada, del mismo modo que el «simple diario de un marino sincero»[10] frente a las especulaciones de un filósofo de Gotinga, y admiraba a los ingleses que sacrificaban «to-

dos estos avíos teóricos que ocupaban la memoria»[11] en aras de la experiencia de carne y hueso. Se trataba de fijar observaciones desprovistas de todo prejuicio registrándolas de modo preciso, sin excluir por ello el estudio minucioso de la bibliografía, que también formaba parte del instrumental del sabio empirista. En Alemania, esta competencia erudita era la mayoría de las veces necesaria debido a la ausencia de conocimientos de primera mano, que conducía a una ciencia libresca. Forster acostumbraba a burlarse de las ratas de biblioteca y de esos filósofos que no conocían el género humano más que desde su gabinete de trabajo; sentía aversión por los «miserables escribas»[12] y los «sabios rebuscadores»[13] que, para producir un centésimo libro, compilaban otros noventa y nueve. Lo que motivaba en él esta actitud eran razones de orden estético, a las que se añadía una preocupación ética: el conocimiento puramente libresco engendraba obras que no sólo eran aburridas, sino también miopes desde el punto de vista moral, porque sus autores, en el mejor de los casos, sólo podían argumentar sobre la base de experiencias ajenas.

Por esa misma razón Forster contemplaba con sentimientos confusos el impulso de la Ilustración en el ámbito de la geografía, que sin embargo él mismo contribuyó a promover. La exportación de la civilización a regiones cada vez más vastas de la Tierra aceleraba el advenimiento de una era pobre en experiencias; una vez el «globo terrestre conocido»[14] se hubiera convertido en presa de los filósofos, ya no quedarían sorpresas para el conocimiento humano. Forster, que bien pudo convertirse en el fundador de una tradición etnológica alemana original –que, no obstante, nunca llegaría a desarrollarse–, ya previó, a finales del siglo XVIII, una era posetnológica.

II. Razón y sensibilidad

Forster buscaba una *verdad concreta*. Para acceder a ella, el simple entendimiento era por lo menos igual de importante que el conocimiento especializado del sabio. Jacobi, que era filósofo, animaba a Forster en esta concepción; la ignorancia adquirida de la mayoría de los filósofos los hacía inferiores al común de los mortales. El gusto de Forster por la observación y su defensa del saber empírico revelan una actitud política, un republicanismo que se convertiría en él en un rasgo característico tan profundo que influyó incluso en los procesos de adquisición y difusión del conocimiento. Este republicanismo venía reforzado por la convicción de que la racionalidad no es suficiente para la ciencia y que debe estar asociada a una sensibilidad del corazón, igualmente necesaria para el procedimiento científico.

Forster ya había replicado a sus críticos de Gotinga, que habían desaprobado las «efusiones de sensibilidad»[15] en el *Viaje,* que la sensibilidad, utilizada oportunamente, era absolutamente necesaria y que si se la eliminaba, la «fría virtud» corría el riesgo de quedarse completamente helada. Además, sólo contaba veintidós años cuando había escrito su libro, y a esa edad, decía, la imaginación tenía que crecer, pues sin ella «el hombre no vale nada»[16], cosa que no le impidió en 1790, a los treinta y seis años, subrayar la importancia de combinar imaginación y razonamiento en su relato del viaje sobre el Rin, *Ansichten vom Niederrhein* (Vistas del Bajo Rin).

Pero son sobre todo las cartas de Forster, en las que podía abrir su corazón, las que nos informan de esta «hermenéutica de las fuerzas interiores del espíritu»[17] cuyo desarrollo tanto le importaba. La constatación resignada de que razón y sentimiento se contradicen sigue siendo un leitmotiv de Forster. Lo que quería mostrar es el revés del mundo de la razón; quería defender la fuerza de esta sensibilidad

que a sus ojos siempre había valido más que el saber puro. Llegó a escribir cosas sabias, reconocía con un atisbo de autocrítica, pero en el fondo no había hablado nunca más que la lengua del sentimiento porque sólo podía trabajar *con amore*. Todos –amigos, colegas, adversarios– son juzgados en función de su capacidad de apreciar la importancia de este problema, es decir, la tensión entre razón y sentimiento: Condorcet tiene buena cabeza, pero es un hombre frío; Lichtenberg no cede ni un ápice al corazón; y en cuanto a Meiners, profesor de Gotinga, uno de los fundadores de la historiografía, Forster le reprocha que no se diera cuenta de que la sensibilidad es la paz, superior a toda forma de razón, precisamente porque no buscaba más que comprender, y no sentir. A la inversa, es posible distinguir a los lectores y críticos de Forster en función de si han comprendido más o menos bien el dilema que marcó su vida y su obra. En comparación con Wieland, Humboldt y Sömmering, a quienes la cabeza y el corazón de Forster inspiraron el mismo respeto, qué fríos e incomprensivos aparecen Heyne, Hertzberg y Voss, esos mismos que cuando la Revolución alcanzó Alemania se limitaron a dar a Forster el frío consejo de que se moderara y siguiera siendo un buen prusiano.

Según Georg Forster, todo hombre vive en un sistema «de sentimientos y decisiones»[18], pero el equilibrio antropológico original entre la razón, el sentimiento y la imaginación se había perdido en el curso de la evolución de la humanidad. Recuperar ese equilibrio, ésa era la utopía de Forster. Del futuro esperaba la formación del espíritu y del cuerpo, y el objetivo a largo plazo de la humanidad era el «reino ilimitado de la razón asociada a una excitabilidad completa del sentimiento»[19].

Con este tipo de constataciones, Forster no caía en el determinismo ni en una filosofía de la historia especulativa. Creía poder nombrar las causas que habían provocado la desestabilización del equilibrio de fuerzas entre el sentimiento y la razón. La sistematización del saber y la aspiración a lo absoluto de una filosofía racionalista habían

encerrado a los hombres en un lugar en el que la mitad de sus disposiciones estaban condenadas a la inactividad. Se había ejercido una tiranía sobre el alma en comparación con la cual el despotismo asiático parecía llevadero y los tiempos de la Inquisición, envidiables. Al igual que Goya, Forster, quien habla de los «productos enfermizos de la razón»[20], habría podido decir que el sueño de la razón engendra monstruos. En Alemania, esta evolución que abarcaba a la humanidad entera era particularmente palpable porque el propio placer estético se había convertido allí, mientras tanto, en un fenómeno general y filosófico. Frente al carácter cada vez más previsible del mundo, Forster se aferraba al «noble privilegio» humano de ser «inconsecuente e imprevisible»[21].

La provocación no era en absoluto ajena a Forster. A través de ella se manifestaba la situación de un etnógrafo que había fracasado entre los filósofos, de un ciudadano del mundo que se consumía en provincias, de un republicano que sufría el despotismo y de un viajero que se había sentido como en casa en muchos lugares lejanos, pero que en la suya seguía siendo un extraño. Esta situación permite comprender la crítica de la ciencia emitida por Forster, así como el juicio que le merecieron el arte y la literatura de su tiempo.

Forster sabía pensar de modo panorámico: hasta en sus escritos de circunstancia figuran esbozos de filosofía de la historia. Ahora bien, en las ciencias de la naturaleza y en etnología eran los detalles y los matices lo que más le importaba. Sin embargo, registrar y representar las tenues tonalidades de la realidad que sólo pueden captarse con los sentidos suponía una dificultad para los sabios. Todos los intentos del botánico de describir una rosa eran vanos, «mientras que una mirada, una única caricia de los órganos sensoriales bastan para que la imagen quede para siempre grabada en su imaginación de forma indeleble»[22]. Forster contemplaba todo intento de elaborar una *ciencia* de la fisionomía con el mismo escepticismo que cualquier

esbozo de un sistema; en cambio, era innegable que los humanos podían disponer de un sentido de la fisionomía. El científico podía aprovechar ese sentido para su trabajo, aunque era imposible enseñarlo como el saber de un artesano ni desarrollarlo de forma metódica.

Forster no dio más que un pequeño paso, y no sin cierta vacilación, en la vía de la racionalización de la experiencia cotidiana. El hecho de viajar aseguraba un aprendizaje a través de los sentidos, de manera que las reservas que formulara con respecto a las instrucciones, como las de Linneo, resultaban ser pertinentes, pero esas instrucciones harían del viajero un etnógrafo y del viaje una experiencia científica. Tales instrucciones eran sin duda necesarias, pero no constituían una herramienta que se pudiera aprender a manejar con destreza; representaban un instrumento que sólo un artista podía hacer sonar bien. Porque ese instrumento necesitaba un lenguaje que permitiera traducir las sensaciones capaces de actuar tanto sobre el entendimiento o la razón como sobre la imaginación del hombre. Era asimismo en el lenguaje donde se ponía de manifiesto la diferencia entre el investigador naturista y el viajero no científico. Cuando Forster interrogó a un oficial de la marina sobre los detalles de las ceremonias nupciales en Tahití, éste admitió que «sin duda eran muy extrañas, pero no recordaba ningún detalle en particular y por lo demás no sabía cómo relatarlas»[23]. Este ejemplo demuestra claramente que la tendencia a practicar el exotismo es inevitable en el observador que carece de habilidad lingüística y riqueza de expresión: el vocabulario se reduce a las categorías de lo extraño. Forster lamenta «que no estuviera presente un observador más juicioso, capaz al menos de contar lo que había visto»[24]. A este respecto, lo que le importa es el desarrollo de la facultad de reflexión, el perfeccionamiento de un modo narrativo que no deforme lo que se ha visto contándolo con estilo pintoresco y no lo aplane rebajándolo a un plano humano general, un modo narrativo que mantenga la tensión y el equilibrio entre lo extraño y lo conocido.

Forster piensa a este respecto en el desarrollo de una competencia de orden estético más que en el ejercicio de procedimientos científicos, y en este sentido su concepción está más alejada de la *Instructio peregrinatoris* de Linneo que del *Discurso sobre el estilo* de Buffon, que él había comprendido por lo visto como un tratado sobre el método, como era el deseo de su autor.

Como científico, Forster era igualmente un autor lúcido que no cesaba de luchar por su estilo. Rara vez acertaba en el primer intento; tenía que reformular cada oración diez veces hasta quedar satisfecho. Para él, el estilo era la expresión fiable de su pensamiento, e incluso si él mismo se preguntaba si era sabio, inventor o pensador, el autor del célebre ensayo *Über Leckereyen* (Sobre golosinas) poseía en cada dominio un profundo sentido culinario y esperaba ante todo que sus composiciones resultaran sabrosas. Exhortaba a los historiadores alemanes a no menospreciar el estilo y les ponía como ejemplo a los ingleses, que escribían libros que se podían leer. Por supuesto, el buen estilo no debía ser un fin en sí mismo; la forma de la lengua dependía del contexto y cierta gravedad del estilo sólo convenía a los temas nobles. Así es cómo Forster criticó al autor de un *Voyage sur le Rhin* (Viaje por el Rin) publicado en Coblenza, que se complacía en la afectación:

> De todos modos hay que preguntarse, cuando uno se agota en imágenes, pasando de un encantamiento, de un espanto y de un asombro a otro al descender por el curso del Rin, qué quedará para los Alpes y los Pirineos, para la bahía de Nápoles y el puerto de Constantinopla, para lo verdaderamente grande y noble que la naturaleza nos ofrece. Nada es más desagradable que ver glorificar con toda la pompa del lenguaje poético objetos que son cotidianos. Las riberas del Rin son indudablemente bellas en varios parajes, pero la afectación de esta descripción despierta expectativas que jamás podrá colmar la visión de este paisaje si uno tiene el infortunio de haber viajado más lejos[25].

III. «Caballero de nuestra querida literatura»

A través de juicios de esta índole, frecuentes en el crítico Forster, se ve claramente hasta qué punto ha declinado la influencia de Buffon, con quien se había encontrado en París en el camino entre Inglaterra y Alemania. Forster, el historiador de la naturaleza, era lector, admirador y traductor de Buffon –largos pasajes de sus obras no son más que resúmenes de la *Historia natural*–, pero a la larga una imagen de la naturaleza que provenía del jardín botánico de París o de Montbard, en la Borgoña natal de Buffon, no podía satisfacer a alguien que había viajado tanto y acumulado tantas experiencias. Forster siempre había tomado partido claramente en contra de los novelistas que querían transponer las imágenes surgidas de su imaginación a la representación del mundo real. Por ello, el elogio que hace de la poesía de Buffon parece ambiguo, y en una carta de enero de 1779 al librero Spener, en la que critica la traducción alemana de Buffon por Martini, la apología se convierte, sin que él se dé cuenta, en acusación:

> Una traducción podría estar, de ser preciso, todavía más trabajada, pero ¿no le duele a uno el corazón al ver que el estilo del primer escritor francés está tan absolutamente ausente de la palurda versión alemana? Oh, me dirán ustedes que para nosotros, los alemanes, lo que importa es la cosa en sí, no las florituras. Muy bien, pero despojen a Buffon de la gracia de su estilo y ¿qué queda?[26]

Forster también desaprobaba las novelas de historia natural de Buffon y sonreía a propósito de los supuestos hechos que éste citaba para apuntalar sus atrevidas hipótesis. Cuando en 1778, año en que no sólo murieron Voltaire y Rousseau, sino también Carlos Linneo, apareció *Las épocas de la naturaleza,* se acabó la reputación científica de Buffon. El estilo del libro era atrayente, pero Buf-

fon se aplicó de lleno a seducir y engañar al lector, y por esa razón Forster consideró necesario refutar las *Épocas*. Y cuando Spener le envió las pruebas de las *Observations* de Johann Reinhold Forster, que el hijo había traducido, acompañadas de demasiadas anotaciones y propuestas de corrección encaminadas todas ellas a pulir el estilo, Forster se negó a ser tratado como un autor de novelas. Aun así, numerosos críticos veían en Forster a un adepto de Buffon cuyo talento de escritor no alcanzaba para camuflar las lagunas del científico y en quien la sensibilidad había ocupado el lugar de la fidelidad histórica. Incluso amigos de Forster encontraban en ocasiones que su estilo era demasiado rebuscado. Sin embargo –Friedrich Schlegel fue el primero en darse cuenta–, eran precisamente los lectores que, en Alemania, habían acusado a Winckelmann de excesiva pesadez los que rechazaban las obras de Forster por ser demasiado ligeras. En Inglaterra, Boswell apreciaba el *Voyage,* mientras que al doctor Johnson el estilo de Forster le parecía en exceso afectado, y cuando Boswell reafirmó que el lenguaje de Forster enganchaba al lector, Johnson replicó, irritado, que él también se había sentido enganchado, hasta el punto de pasar a menudo varias páginas del libro de golpe.

Pero, en general, Forster recibía elogios como escritor y era admirado en muchos países, en Alemania sobre todo por autores como Herder, Lichtenberg o Wieland, que eran realmente competentes en materia de estilo. El juicio de Goethe era más bien reservado, aunque tras la lectura de *Ansichten vom Niederrhein* escribió que sentía ganas de volver a sumergirse de inmediato en el libro. Para Lichtenberg, esa misma obra era una de las más grandes de la lengua alemana, y Forster, en varios aspectos, el más grande escritor alemán. Cuánto le habría gustado saber escribir como él, y desde luego no se veía citando a ningún otro autor con mayor gozo. En fin, habría preferido «haber escrito un informe de circunstancia como Forster antes que, en un cenador perfumado de madreselva y en una noche

clara y suave de primavera, hacer el niño más hermoso a la mujer más bella de la Tierra de Dios»[27].

La exagerada afectación de Lichtenberg, que refleja más cálculo que espontaneidad, dice mucho más de él que de Forster. Nadie ha hablado jamás tanto de Forster como Lichtenberg, pero siempre se contentó con decir cuánto lo apreciaba, sin explicar nunca por qué. Eso lo hizo Friedrich Schlegel: en 1797, en la revista *Lyceum der schönen Künste*, levantó a Forster un monumento que no tiene parangón en lengua alemana. Para Schlegel, Forster formaba parte de esos rarísimos escritores que en Alemania escribían para la sociedad. Cosmopolita como era, asociaba la elegancia de los franceses y el sentido del interés general de los ingleses con «la profundidad alemana del sentimiento y del espíritu»[28]. Tenía un gran dominio de la lengua, «uno de los instrumentos más reacios y difíciles de domeñar»[29], y había logrado introducir las ciencias naturales en las capas cultivadas gracias a una presentación y un estilo llenos de espíritu:

> Entre los verdaderos prosistas que tienen derecho a figurar en la lista de clásicos alemanes, en ninguno se respira tanto como en *Georg Forster* el espíritu de libertad y de progreso [...]. En los demás, e incluso en las mejores obras alemanas, se respira el aire de los gabinetes de trabajo. En él parece que uno se pasea al aire libre, bajo un cielo sereno, en compañía de un hombre sano, ora en un valle risueño, ora mirando a lo lejos desde lo alto de una cumbre despejada[30].

Como decía Schlegel, tres años pasados en el océano habían marcado para siempre no sólo la vida de Forster, sino también su escritura. Incluso sus trabajos alimentarios formaban parte de su investigación antropológica, en que la empatía hacia el prójimo era primordial. Forster sólo podía traducir con dicha y escribir buenas reseñas críticas si lograba penetrar el pensamiento y el modo de ver del autor. Cuando se hallaba en parajes lejanos, no por ello dejaba de

ser escritor, y cuando se hizo escritor en Alemania, nunca en toda su vida dejó de ser un etnógrafo.

Georg Forster, «caballero de nuestra querida literatura»[31], como se autodenominaba, no leía obras literarias simplemente por distracción. Antes de volver por primera vez a Alemania quiso descubrir a los poetas alemanes y pidió a Spener que le hiciera llegar el *Götz* y el *Werther* de Goethe, además del *Messie* de Klopstock y sus odas, las piezas de teatro de Weisse y el *Merkur* de Wieland, y cuando al cabo de dos meses el librero todavía no le había respondido, se quejó de «no haber visto todavía el *Werther* con sus propios ojos»[32]. Desde Londres, donde se encontraba a la sazón, ya quería celebrar la poesía alemana, desconocida y despreciada, y prepararse al mismo tiempo para el traslado a un país cuya lengua dominaba imperfectamente. Cuando seis años después se fue de Alemania para acudir a la invitación de la Universidad de Vilna, rogó a Spener que le enviara a Lituania un muestrario de lecturas, «una pequeña biblioteca alemana que mi mujer (porque hace falta que tenga una pronto, muy pronto) pueda leer y utilizar, y de la que pueda extraer buenas enseñanzas para sus hijos o dar eventualmente ideas a la vecina»[33]. Él mismo deseaba utilizarla para su disfrute y su instrucción, para refrescar su conocimiento de la lengua y formar su estilo. Si hubiera que descubrir un país por sus libros y se quisiera conservar el recuerdo de una cultura incluso a distancia, la literatura de ficción parecía ser, según Forster, por lo menos tan apropiada, si no más, que los tratados científicos. Fue especialmente el ejemplo de Cook el que había contribuido a informarle e ilustrarle, decía Forster, porque aquél nunca había leído a Barbeyrac ni a Pufendorf, y ninguna teoría había deformado su visión de los salvajes.

Para Forster, la evolución de las ciencias era necesaria por naturaleza; la cultura europea, que era sobre todo una cultura científica, superaba según él a todas las demás. Las ciencias experimentales, en particular, constituían una fuente importante e incluso indispensable de conocimiento.

Pero en las ciencias reinaba una especie de despotismo corporativo; la división del trabajo y la especialización, lejos de favorecer la enseñanza, conducían a un oscuro caos del saber y, finalmente, un saber mecánico limitaba las posibilidades de acción del hombre, en vez de ampliar su campo visual. Si a esto se añadía una filosofía formalista, parecía que la experiencia concreta fuera suplantada cada vez más por sutilezas lógicas y elucubraciones metafísicas. El lenguaje científico se convertía en jerga, las cosas permanecían ocultas detrás de términos artificiales. Esta evolución, que podía observarse en toda Europa, parecía afectar en particular a Alemania. En sus notas sobre la verosimilitud histórica, Forster ofreció una especie de justificación antropológica de su interés por la literatura de ficción. Se podía medir la parcialidad del pensamiento abstracto por el ardor con el que los espíritus filosóficos rivalizaban en sus embestidas «contra el gusto dominante por los relatos de viajes y de aventuras»[34]. Echaban la culpa al aburrimiento y a la necesidad de diversión, sin pensar que esta necesidad, que también puede expresarse en el interés por el destino de un ser singular, forma parte de las «disposiciones más nobles de nuestra naturaleza»[35]. Nuestro sentimiento de lo verdadero puede desarrollarse, en efecto, a partir de cualquier cosa, de la naturaleza o la poesía, y sería harto triste para el género humano «si no pudiera llegar a lo verdadero por una vía distinta de la trazada por los sabios»[36]. Los filósofos profesionales se habían alejado hasta tal punto «en las esferas incongruentes del razonamiento»[37] que tenían que encontrar nuevas referencias con ayuda del simple sentido común. Pero lo que importaba según este último no era tanto la verdad histórica o apodíctica como la verosimilitud o el sentido de la verdad, un sentimiento o una medida interior que venían dados desde siempre en la formación físico-moral del hombre. Ahora bien, este sentimiento encontraba más satisfacción en la *poesía* que en el *saber,* y merecía tanto respeto el César de Shakespeare como el de Ferguson:

> Así la verdad puede existir perfectamente en la obra del poeta o del escritor, y el bien y la grandeza actuar en nosotros, si se admite de entrada que los héroes homéricos eran hombres muy distintos de los que se nos aparecen en la *Ilíada,* que Júpiter y todas las figuras del Olimpo son seres fabulosos, que tras los nombres de Hamlet y Lear, de Lovelace, de Grandison y de Clarissa, de Götz y de Posa, no se ocultan personas que hayan existido realmente algún día, sino que representan figuras ideales del arte poético, compuestas por innumerables visiones y sensaciones de lo verdadero, tomadas de la naturaleza. Por tanto, es muy posible que el orgullo del pensador abstracto se sienta herido por el hecho de que alguien ose derivar de esa noble necesidad humana de búsqueda de lo verdadero la inclinación del mundo de los lectores por una distracción en que la imaginación habla directamente a la imaginación; pero me queda la íntima convicción de que es esta vía la que permite obtener verdaderamente impresiones de lo verdadero y del bien que la mayoría de los humanos, y en particular el otro sexo, buscarían en vano en disciplinas más serias[38].

Si el filósofo, que tiene habilidad para manejar los conceptos, va del razonamiento al sentimiento, la mayoría de los humanos siguen, en cambio, la vía inversa. Aunque el hombre fuera en la misma medida un ser de sentimiento e imaginación y un ser de razón, a Forster le parecía del todo antifilosófico «echar una mirada despreciativa sobre un género de libros que apelan esencialmente al sentimiento y, a través de él, incitan a actuar»[39]. En su relato del viaje sobre el Rin, *Ansichten vom Niederrhein,* Forster retomaría esta idea para reforzarla, no sin algunas variaciones.

Forster fundamenta su justificación antropológica de la literatura de ficción en la filosofía de la historia, remitiéndose en particular a Winckelmann. Ya entre los griegos el artista, que sentía con ardor, presentía con audacia y describía con fortuna, había cedido el puesto al pensador. La sensibilidad estética se perdió poco a poco, la sutileza sus-

tituyó al genio y desde entonces había que comprender la virtud en la que uno se había sentido durante mucho tiempo seguro. El nuevo arte que trajo consigo la dominación romana ya imitaba a la ciencia. Mientras que hasta entonces la obra de arte enunciaba las reglas de pasada, el artista se halló preso en las redes de una teoría que le venía impuesta: «Ésta es la razón por la que la sabiduría griega se ha perpetuado hasta nosotros, mientras que el arte griego se ha desvanecido como la nieve de primavera»[40].

Esta tendencia se ha acentuado en la época moderna: las reglas y prescripciones han acabado con toda individualidad entre los poetas y escultores. El dogmatismo de la razón reina en el «imperio helado y petrificado de la impasibilidad»[41], donde las simples leyes formales quieren sustituir a los resortes de la moralidad. Las constituciones de los Estados se empiezan a fundar en teorías y se tiene en este terreno tan poco éxito como esos estetas que esperan extraer poesías perfectas del estudio del *Gradus ad Parnassum*. El arte se torna seco porque se enseña, y el sentido de la virtud se apaga en la medida en que ésta tampoco es sentida ya por los hombres, sino únicamente construida a partir de simples conceptos surgidos de la razón. Han pasado definitivamente los tiempos en que el poeta estaba por encima de la estética, como el hombre virtuoso estaba por encima de la ética. Platón quería que los poetas fueran desterrados de la República: «Sus atenienses estaban dotados de demasiada imaginación y demasiado desprovistos de razón y seriedad; en nuestro caso, casi siempre vale el juicio contrario»[42]. Desde luego, es utópico pensar que el arte pudiera servir de guía de la época al lado de la filosofía; y Forster comprende también, retomando con ello una idea de Winckelmann, que los Modernos no tienen ya gran cosa más que hacer que analizar interminablemente el mérito de los Antiguos.

Forster desarrolló la mayor parte de sus reflexiones de orden histórico-filosófico en el ensayo *Über lokale und allgemeine Bildung* (Sobre la cultura local y general), com-

puesto de fragmentos de *Bruchstück eines Versuchsüber die indische Dichtung* (Ensayo sobre la poesía india), que debe entenderse en relación con su trabajo en la traducción de la epopeya india *Shakuntala,* del poeta y dramaturgo Kalidasa. En sustancia Forster dice que, del mismo modo que actualmente sabemos apreciar todavía mejor el enriquecimiento que suponen las obras de arte para nuestro conocimiento, las obras del espíritu de naciones como la India tienen una importancia tanto mayor; en efecto, son obras que por fortuna todavía no han alcanzado el estado de pulimentación propio de la cultura europea, fundada en la razón: «Aquí se abre a nuestro sentimiento y a nuestra imaginación un campo totalmente nuevo, una individualidad del carácter humano de una belleza admirable»[43].

Forster indicaba de este modo cómo encontrar una salida a los extravíos del pensamiento abstracto y un contrapeso a la racionalización de la virtud y del placer estético: en primer lugar en los griegos, que Winckelmann había intentado heroicamente resucitar, pero también en el espectáculo vivo de las culturas extranjeras. Se había acabado Atenas, pero estaban los mares del Sur. Sin embargo, Forster no era un ingenuo y sabía que la fuerza niveladora propia del proceso de civilización condenaría pronto también esta salida. Así, en la época posetnográfica que él ya percibía con nitidez sólo existiría una posibilidad de reforzar el sentido de la verdad y la fuerza del sentimiento, a saber, la poesía.

IV. Forster, crítico de Kant

En 1775, Kant había anunciado sus lecciones de geografía física con el título *De las distintas razas humanas*. En ellas pretendía demostrar, coincidiendo en esto totalmente con Buffon, que todos los humanos de la Tierra pertenecían a la misma especie porque podían engendrar entre ellas, a pesar de sus diferencias, descendientes a su vez fecundos. Esta

unidad de la especie provenía según él del hecho de que los humanos tenían el mismo origen. Pero cuando Kant publicó diez años más tarde, en la *Teutscher Merkur,* su «Definición del concepto de raza humana», Forster lo acusó de inmiscuirse en asuntos de los que no comprendía nada. En su crítica quería, dijo, oponer las observaciones «de un simple empirista, aunque perspicaz y digno de confianza, a la verborrea especiosa de un espíritu sistemático y parcial»[44], observaciones a las que Kant respondió en 1788 en su obra *De la utilización de los principios teleológicos en filosofía.* Forster se consideraba un autodidacta en filosofía y reconoció que se había lanzado de forma temeraria a la controversia con Kant y la confrontación con un sistema filosófico que sólo conocía de segunda mano:

> Por falta de conocimientos filosóficos, y más aún porque yo no comprendía la jerga filosófica, me lancé a una controversia con Kant a riesgo de pasar en adelante, a los ojos de muchos, por una especie de caballero preso en las arenas movedizas, en la medida en que él adoptó, utilizando su lenguaje sofisticado, una posición perfectamente inexpugnable: la del erizo atacado, con todos los pinchos sacados, incapacitando a su adversario para ponerle la mano encima[45].

Inspirándose en el poeta griego Arquíloco, Isaiah Berlin estableció una diferencia entre los erizos y los zorros en la historia intelectual europea: «El zorro sabe muchas cosas y el erizo no sabe más que una, pero es una gran cosa». Berlin distingue así a los grandes pensadores que «remiten todo a un único descubrimiento central, a un sistema más o menos coherente o claramente estructurado, en cuyo marco comprenden, piensan y sienten», de los que «persiguen numerosas metas, a menudo sin relación entre ellas y a veces incluso contradictorias, y que no están vinculadas más que por un lazo factual»[46].

De hecho, Kant y Forster se enfrentaron como un erizo y un zorro, oponiendo la teoría a la experiencia, lo gene-

ral a lo particular y los principios profesionales a la actitud experimental del marginal. Y ¿cómo Forster, ese viajero impenitente, podría no haberse querellado con Kant, ese sedentario de Prusia oriental que nunca había salido por voluntad propia de su Königsberg natal, con excepción de un viaje corto, demasiado corto, por mar hasta Pillau, pasando por el Frisches Haff, que le dio pie de inmediato a escribir una larga nota sobre el mareo en su *Antropología desde un punto de vista pragmático*? La aversión que sentía Forster por Kant aumentó todavía más cuando éste se metió con las *Ideas* de Herder, a quien acusó de dejar que la poesía invadiera el territorio de la filosofía.

Kant no supo reprimir su asombro ante la filosofía de la historia de la humanidad presentada por Herder, que no se asemejaba a nada conocido. Herder no sabía observar correctamente, pero su mirada abarcaba mil objetos; tenía la costumbre de encontrar analogías y utilizar la imaginación, y se mostraba muy hábil a la hora de «disponernos favorablemente ante el tema tratado, que mantenía siempre en brumosa lejanía mediante un juego de sentimientos e impresiones»[47], que él consideraría de todos modos preferible a un juicio frío. A fin de cuentas, el proyecto de Herder iba más allá de toda razón, «bien siga a tientas el hilo conductor de la fisiología, bien tome impulso en los rastros de la metafísica»[48]. Con tono doctoral, Kant aconsejó al autor, tan brillante, que domeñara su genio inventivo y sustituyera su «imaginación desbocada [...] por el ejercicio de una razón prudente»[49]. En la reseña de la segunda parte, Kant se metió con el espíritu poético de Herder, a fin de determinar hasta qué punto había penetrado en su filosofía y en qué medida la marea de su elocuencia había llevado al autor a contradecirse.

Forster acudió inmediatamente en ayuda de Herder contra «el mayor sofista y el mayor escolástico de nuestro tiempo»[50]. Kant debería ocuparse de lo que sabe, escribió a Sömmering; es sin duda un espíritu notable, pero no es inmune al exceso desesperado de los filósofos de profesión,

que consiste en «querer modelar la naturaleza según sus distinciones lógicas. A decir verdad, todo este fárrago es más nocivo que útil»[51]. Y al propio Herder, Forster le aseguró que había notado muy bien hasta qué punto la reseña crítica de Kant era «impropia y llena de sus sutilezas lingüísticas habituales»[52].

Este juicio no viene muy a cuento. Tal vez la crítica de Kant sea mezquina, pero no deja de ser espiritual; desprovista de toda jerga, desvela despiadadamente cómo en Herder un velo tejido de alusiones, metáforas e imágenes poéticas oculta el pensamiento más que sacarlo a relucir claramente. Las objeciones de Kant contra un estilo filosófico demasiado refinado las había formulado el propio Forster frente a otros autores. Las dudas de Kant con respecto a la oportunidad desde el punto de vista de la lengua y con respecto a la necesidad desde el punto de vista del contenido de las odas ditirámbicas y las descripciones épicas de Herder se inscribían en la tradición de la crítica de las escapadas poéticas de Buffon a la que se había adscrito el propio Forster.

En enero de 1789, Forster escribió desde Maguncia a Jacobi que jamás olvidaría que no había tenido entre las manos por primera vez un manual de lógica hasta la edad de treinta años. Mientras leía esa obra había tenido que preparar sus lecciones magistrales en Vilna en latín, aprender polaco, tomar esposa e instalar su hogar lituano: todo ello suponía avanzar en el terreno de la filosofía práctica, pero no en el de la especulación. Forster, por cierto, se vanagloriaba un poco de filosofar de manera no filosófica, es decir, no profesional, y cuando Jacobi dice que Forster había abandonado los zancos de la filosofía para caminar sobre sus propios pies, esa imagen es falsa en la medida en que Forster no había utilizado nunca los zancos de la filosofía. Las invectivas de Forster contra las sutilezas y disputas de palabras de los metafísicos eran demasiado comprensibles, y hasta hoy en día se siente simpatía al leer sus diatribas contra los filósofos que escribían de manera

tan desesperadamente abstracta, tan oscura, «rebasando hasta tal punto el nivel de comprensión» que casi nadie podía entenderles y que daban la impresión de que «el bien de los Estados y la felicidad humana dependían de la fe en su doctrina»[53].

De todos modos, el Kant de los pequeños ensayos sobre la filosofía de la historia y de la crítica a Herder representaba la peor diana imaginable para una polémica de este tipo. Si comparamos los escritos de Kant con los ataques de Forster, resulta difícil dilucidar a primera vista cuál de los dos peca más de sofismas y escolástica. El propio Forster ya había percibido el peligro de tratar de forma excesivamente poética lo que llamaba «disciplinas serias»[54], e incluso en el calor del entusiasmo lo que le importaba era la justeza de las ideas. Pero era capaz de reconocer sus errores, y así escribió en el otoño de 1790 a un amigo y discípulo de Kant, Johann Benjamin Jachmann, que transmitiera todos sus respetos al «notable Kant». En un acceso de malhumor polémico, había escrito contra él, pero en el momento mismo en que su ensayo salió camino de la imprenta, le había dado pena porque semejante actitud «no se ajustaba al debate ni era conveniente al tratarse de un hombre como Kant»[55].

V. Un escéptico en la Ilustración

Escritor, conocedor y guardián de la lengua: Georg Forster era todo esto por vocación. La necesidad lo obligó a hacer de ello un oficio, y entonces escribe como un periodista que entrega sus productos a cambio de dinero. Muy pronto se ve apresado por el tiempo, entre traducciones y reseñas críticas, cuando habría preferido escribir para sí mismo. Casi siempre escribe para ganarse el pan, se queja a Herder, ha tenido que someterse al yugo demasiado pronto, se ha visto obligado a trabajar cuando habría valido más que siguiera estudiando, pues no sólo tiene que mantener a su propia familia, sino también a la de su padre. Cuanto más se escribe

para los demás, más disminuye el ritmo y el ardor del trabajo; en el tiempo que invertía en escribir por sí mismo dos cuartillas, ahora sólo traduce apenas una. Intenta desesperadamente librarse de la presión que ejercen libreros y editores: «¡No soy una máquina de traducir!»[56]. Pero hay que seguir produciendo, y en vano Forster dirige su mirada a la feliz Inglaterra, donde según él la escritura, aunque menos artesanal que en ninguna otra parte, reporta más a los escritores. Forster sabe muy bien que el oficio de escritor tiene su lado bueno y su lado malo, pero él prácticamente no conoce el bueno. Muchos coetáneos, y no de los menos destacados, lamentan que tenga que pasarse la vida traduciendo, compilando y escribiendo reseñas, pero nadie quiere acudir en su ayuda. Ya al comienzo de su carrera, otro amigo, Sparrman, que sospechaba el incordio que representaba para él este tipo de trabajo, le había deseado «menos trabajo y más frutos»[57]. Pero el volumen de trabajo no dejará de aumentar hasta el final. Claro que ello le deparó cierto reconocimiento: el mero nombre de Forster basta para despertar el interés del público por la menor de sus pequeñas obras, y los alemanes, que, como dijo Schlegel, tienen mucha afición a las reseñas críticas, esperan con interés las contribuciones de Forster.

Su ardor asombró, entre otros, a Herder. Pero incluso Heyne, que no dejó de sentir envidia ante la productividad forzada de Forster (un día había afirmado con soberbia que Forster aparecería pronto dos veces en la feria del libro y que los alemanes cotillas sin duda no lo olvidarían), puso en guardia a su yerno contra los peligros a que se exponía a fuerza de traducir demasiado: esta actividad le relajaría las fibras nerviosas y temía por su «muerte por exceso de erudición»[58].

Forster fue cambiando con el tiempo su apreciación de la literatura y su juicio sobre sí mismo como escritor. Tal como enunció en 1786 a Sömmering, su capacidad de juicio se había reforzado en Vilna, mientras que su imaginación se debilitaba; poco a poco había ido perdiendo el gus-

to por la poesía del tipo de los cantos y las pastorales, que apelaba esencialmente a la imaginación. En cambio, apreciaba igual que antes la poesía didáctica y los dramas poéticos, sobre todo los de Shakespeare y Voltaire. Este cambio de preferencias le parecía perfectamente comprensible: las acciones y las ideas de los hombres tienden a suplantar, según él, la descripción de la naturaleza.

Forster, que al principio era un predicador de la naturaleza, por mucho que casi siempre refrenara su afectación, se afirmó progresivamente como un escritor capaz de escribir para la sociedad, lo que según Schlegel lo distinguía de la mayoría de los autores alemanes. Pero cuanto más se orientaba a la sociedad, tanto más dudaba del sentido de la escritura. En 1789, a comienzos del año revolucionario, declaró a Jacobi que de hecho no sabía más que una décima parte de lo que debería saber para tener derecho a escribir, y de un modo general opinaba que había «demasiados escritos y muy pocos actos en el mundo»[59].

En ese siglo que denominó el «siglo de la razón instruida»[60], Forster no dejó de ser un *Aufklärer* (racionalita) escéptico. El género humano progresaba cíclicamente, mientras que el progreso de las ciencias se producía a trompicones y en modo alguno al ritmo en que podría avanzar. Se mofaba de las utopías. La humanidad tendría que esperar todavía mucho tiempo hasta poder estudiar el interior de la Tierra: habría que esperar a que llegara el momento en que, a fuerza de vivir en paz, los hombres ya no supieran qué hacer. Nos hemos hecho más sabios en algunos terrenos, pero en otros, más ignorantes que lo que jamás fueron nuestros ancestros, escribió. Poco antes de la toma de la Bastilla, Forster escribió a Heyne que no se ganaría nada con un proceso de racionalización *(Aufklärung)* «repentino, rápido y violento»[61].

Pero la Revolución sobrevino poco después, repentina, rápida y cada vez más violenta. Forster se limitó al principio a observar. Lo que le parecía interesante no era el hecho como tal, sino la manera en que Francia combatía, y

aunque no cupiera ninguna duda sobre el bando por el que se inclinaban sus simpatías, no se sentía en absoluto llamado a participar activamente. Cuando su suegro le pidió que no hiciera una mala jugada a la familia haciéndose jacobino en París o Estrasburgo, Forster lo tranquilizó: a su juicio lo mejor era encontrar un rincón en calma desde el cual observar toda esa enfebrecida actividad. Tres meses después, Georg Forster ingresó en el Club de los Jacobinos de Maguncia, y el 30 de marzo de 1793 pronunció un discurso en París ante la Convención. Por lo visto había escrito ya lo suficiente y había entrado de nuevo en acción.

De todos modos, en el mundo real todo ocurre siempre de un modo distinto al previsto en nuestras teorías, porque «las pasiones también actúan»[62]. Dos semanas en París le bastaron para comprobar que la Revolución no tenía nada de virtuoso y previó con horror que estaba en ciernes la más dura de las tiranías, el reino de la razón no atemperada por el sentimiento: «Cuando los hombres conozcan toda la eficacia de este instrumento, ¡qué infierno no sembrarán entonces en derredor!»[63]. Forster se resignó y el actor devino nuevamente observador. Quería seguir los pasos de la Revolución, a modo de un segundo Gibbon, como historiador antropólogo. Pero primero tenía que ganarse la vida y a Maguncia ya no podía volver, de manera que se hizo a la idea de trabajar como escritor y se planteó incluso fundar un periódico en alemán. El proyecto no cuajó y por lo demás constató con lucidez que el aislamiento en que estaba sumido no era nada conveniente para el género de escritura que quería practicar. Todo lo que redactó todavía en París fueron cartas, las más tristes que jamás se hayan escrito en lengua alemana.

NOVENA LECCIÓN

En el umbral de la ciencia social: Carlos Linneo y la *Nemesis divina*

I. Una teología experimental

En sus *Entretiens sur le fils naturel*, Diderot definió la virtud diciendo que era el sentido del orden en el terreno de la moral. Si nos ajustamos a esta definición, no hay obra más virtuosa que la *Nemesis divina* de Carlos Linneo (1707-1778).

La primera edición completa no se publicó hasta 1968 –gracias a Elis Malmeström y Telemak Fredbärj–, es decir, más de un siglo después del redescubrimiento del manuscrito original. Es cierto que desde el siglo XIX habían ido apareciendo resúmenes y extractos, empezando por los que citó Elias Fries en su tesis *Carl von Linnés anteckningar öfver «Nemesis divina»* en 1841, pero la *Nemesis divina* seguiría siendo una obra en gran medida desconocida. Hoy en día esta obra, redactada como a trompicones, a la manera del Antiguo Testamento, es un clásico de la literatura sueca. Esas notas íntimas de Linneo, que en modo alguno estaban destinadas a convertirse en libro, nos brindan una clave para la interpretación de las partes de su obra que podemos calificar de físico-teología o teodicea.

Linneo empezó probablemente a coleccionar ejemplos de los efectos de la venganza divina durante su viaje a través de las provincias suecas, en la década de 1740. En su *Wästgöta-Resa* (Viaje a Gotlandia Occidental), libro publicado en 1747, habla por primera vez de la *nemesis divina experimentalis*. En las hojas del manuscrito más tardío se halla el episodio «Brålands bonde» (El campesino de Bråland), que Linneo ya había mencionado en su relato del viaje. En una de sus autobiografías, la *Vita IV,* Linneo ha-

bla de una importante colección de observaciones sobre la venganza divina, *nemesis divina,* que no se atrevía a publicar porque ello podría haber molestado a numerosas familias célebres de Suecia. En ésta, como en otras ocasiones, Linneo dice que sus observaciones son ejemplos de teología experimental, *theologia experimentalis*.

Sin embargo, Linneo no ocultaba a todo el mundo esas hojas sueltas en que anotaba sus ejemplos de venganza y represalias divinas. Cuando el estudiante alemán Johann Beckmann, quien más tarde sería en Gotinga uno de los fundadores de la «tecnología», visitó en diciembre de 1765 al «médico jefe» *(Archiater)*, como llamaban a Linneo, éste le contó que había comenzado a coleccionar ejemplos de providencia divina en el terreno de los asuntos humanos, después de haber hallado muchos en otros ámbitos de la naturaleza. Linneo mencionó delante de su huésped alemán al menos cinco episodios de la futura *Nemesis divina,* entre ellos éste:

> Hau[s]volf
> El joven Hausvolf se presenta para el puesto de magistrado principiante en Abo y le hacen una oferta. Entre los candidatos preseleccionados figura también un ex presidente de tribunal de instancia que tiene muchos hijos, es bastante pobre y ya ha sido propuesto en numerosas ocasiones.
>
> El rey siente compasión por el anciano que no tiene amigos y a quien nadie conoce.
>
> Hausv., a su vez, tiene muchos amigos que interceden a su favor, diciendo que es del partido opuesto, y amañan las cosas de modo que el puesto sea adjudicado a Hausv. El director del tribunal de instancia se encuentra con Hausv., le felicita pero apela a Dios.
>
> En invierno, Hausv. viaja de Estocolmo a Abo y el barco se queda aprisionado entre el hielo, de modo que todos se creen perdidos. Hausv. salta con otro pasajero al bote salvavidas, corta el cordaje, se aleja del barco y va a la deriva durante cinco o seis días, se come el cuero y todo lo demás,

al final incluso su propio papel firmado, que hallan en su boca cuando descubren su cadáver en una playa de Gotlandia. El barco logró librarse del hielo y se salvó con todos sus pasajeros[1].

En una carta al conde Federico Sparre, fechada el 26 de enero de 1770, Linneo evoca de nuevo su «notable colección», que ahora lleva el título de *De politia divina*. Un alumno de Linneo, Sven Hedin, llegó a ver incluso el pequeño estuche, pensado originalmente para un libro de plegarias, en el que Linneo guardaba sus notas para la *Nemesis divina*.

Linneo no las conservaba con el propósito de publicarlas. Menos autor que cronista y coleccionista, no pensaba más que en un lector, su hijo, quien le sucedería en su cátedra en Uppsala. En la dedicatoria a su hijo, que se asemeja a la iniciación de un novicio a un culto secreto, Linneo le conjura a mantener ocultas sus notas y a utilizarlas exclusivamente como línea de conducta para su vida privada y su carrera pública:

A mi único hijo.

Hubo un tiempo en que yo dudaba de que Dios se ocupara de mí. Numerosos años me han enseñado lo que te transmito. Muchos quieren ser felices, pero pocos lo consiguen. Si quieres ser feliz, has de saber que Dios te ve *ubique. Innocue vivito, numen adest.*

Hay que vivir en la inocencia, Dios está siempre presente. Yo habría preferido silenciar los nombres antes que decirlos, pero debo convencerte de la verdad. Mantenla en secreto como el ojo y el corazón. No te fíes de nadie en el mundo, porque mañana un amigo puede ser tu enemigo. Si las familias, parientes y allegados llegaran a tomar conocimiento de ello, serás perseguido durante toda la vida, tal vez morirás por ello[2].

II. La *nemesis* como sentimiento de vida

Linneo había elegido para el exergo de su *Nemesis divina* la expresión de Ovidio *Innocue vivito, numen adest;* la misma cita aparece en un lugar central de la duodécima edición de su *Sistema naturae* (1766-1767). Pero para Linneo estos epígrafes que aluden a la *nemesis* no sólo tenían que ver con los libros: la frase de Ovidio también estaba inscrita sobre la entrada de su dormitorio en Hammarby. Ya en 1735, durante su estancia en Hamburgo, Linneo había observado la siguiente inscripción en una casa y la había anotado: «No hagas daño a nadie y no sufrirás ningún daño; en otras palabras, a tal acción, tal reacción»[3]. Linneo, que no era en absoluto un ferviente adepto de la ciencia de los signos, consideraba igualmente la divisa de la *nemesis* como una norma de vida. En su juventud había renunciado personalmente a una mala acción, a saber, el asesinato de un competidor, el padre Roser, doctor en medicina de Uppsala, y vio en la renuncia a ese acto el fundamento de su dicha en la vida; a la inversa, toda persona que amenazaba esta dicha experimentaba en su vida su justo castigo, como aquel rival que Linneo menciona a Haller:

> Después de poner orden en mis asuntos y concluir los preparativos necesarios para mi viaje, salí de mi país con 36 ducados de oro en el bolsillo. Obtuve muy pronto el título de doctor en medicina en Harderwijk, en Holanda, pero no estaba todavía en condiciones de volver a casa con un buen caudal. De modo que me quedé en Holanda, como usted sabe. Durante ese tiempo, mi amigo más íntimo, B., me hacía llegar regularmente por correo las cartas de mi prometida, quien seguía escribiéndome fielmente. En el transcurso del último año, en 1738, que pasé en casa del doctor Van Royen con el consentimiento de la joven, aunque aquél fuera ya mi cuarto año de ausencia y su padre sólo había concedido tres, B. pensó que había progresado bastante y se había ganado sus fa-

> vores. Por recomendación mía fue nombrado profesor y entonces se dedicó a convencer a mi prometida de que yo no volvería nunca a mi país. Le hizo la corte de modo insistente y estuvo a punto de ganársela si no fuera porque otro amigo me advirtió de la traición. Posteriormente pagaría caro su comportamiento con numerosas desdichas[4].

Y algunos años antes de su muerte, Linneo escribió a su alumno C. P. Thunberg:

> Raramente nos ofrece el destino la felicidad más de una vez. Si osamos aceptarla, seremos felices o infelices de una vez por todas. Entonces se trata de saber si Dios nos ha destinado a ser felices, lo que se reconoce por la inclinación y el deseo que Dios el Señor ha sembrado previamente en nosotros: pues es él quien ha concebido todo por sí mismo y está en condiciones de dirigir las cosas hacia un final feliz[5].

La problemática de la *nemesis* es para Linneo, en formas diversas, un tema fundamental que atraviesa toda su obra, y por el que se sintió afectado mucho antes de que la melancolía de la cuarentena, que numerosos autores consideran el motivo de la elaboración de las notas sobre la *nemesis,* se pusiera de manifiesto de manera palpable. Precisamente por el hecho de que toda su vida estuvo marcada por la idea de la *nemesis,* su importancia no puede asociarse a tal o cual episodio biográfico particular.

Del mismo modo, acontecimientos históricos como el terremoto de Lisboa en 1755 o el intento de golpe de Estado del 23 de julio de 1756, sobre el que volveremos más adelante, no estuvieron en el origen de las convicciones e ideas maestras de Linneo, sino que a lo sumo las reforzaron.

Es más pertinente examinar la obra de Linneo sobre el telón de fondo de la historia de Suecia, no tanto porque la *Nemesis divina* extraiga de ella sus ejemplos, sino más bien porque en ella se expresa un estado de ánimo que impregna la atmósfera de las notas sobre la *nemesis*.

III. Gorros y Sombreros: Suecia en la época de Linneo

Se ha afirmado a menudo que Linneo manifestó escaso interés por los problemas políticos que marcaron la realidad de la Suecia de su tiempo. Sin embargo, la lectura de la *Nemesis divina* también permite en este caso corregir tal juicio. Es cierto que los diversos episodios del manuscrito de la *Nemesis* no pueden leerse como si fueran un periódico político, dadas las inexactitudes y contradicciones, pero no por ello deja de ser impresionante constatar hasta qué punto Linneo utilizó las luchas políticas de su tiempo para ilustrar sus principios morales, revelando de este modo la atención que les prestaba.

Al igual que otros países europeos, Suecia se veía sacudida a comienzos del siglo XVIII por conflictos entre la monarquía y la nobleza, cuyo poder, que crecía de modo amenazante, había sido amputado radicalmente por Carlos XI (1660-1697) con la famosa «reducción». La consecuencia fue el empobrecimiento de numerosos miembros de la nobleza, con lo que para ésta cobraba aún mayor importancia el mantenimiento de sus privilegios en el ámbito de los cargos en la administración. Sin embargo, desde comienzos del siglo XVIII la nobleza tuvo cada vez más dificultades para desmarcarse de la burguesía: había burgueses que por haber prestado ciertos servicios a la monarquía adquirían título de nobleza y había nobles que por necesidad tenían que dedicarse a los negocios.

En el Parlamento sueco, la Dieta, había cuatro cámaras separadas formadas por la nobleza, el clero, la burguesía y el campesinado respectivamente, pero mientras los tres primeros estados tendían a confundirse prácticamente en una misma capa superior cuyas líneas divisorias internas eran cada vez menos visibles, los campesinos se vieron excluidos de este proceso de fusión; para ellos, el acceso directo al monarca adquiría por tanto cada vez más importancia, y la Corona, a su vez, se apoyaba en los campesinos

para hacer contrapeso a la nobleza. Cada vez que el rey consideraba que iba en su interés, cedía a las quejas de los campesinos contra la tiranía de la administración, a fin de contrarrestar el deseo de independencia de la nobleza.

Con la muerte de Carlos XII en 1718 sobrevino prácticamente el fin del absolutismo de la monarquía sueca. El equilibrio de fuerzas conseguido gracias a la «reducción», que había sido aplaudida sobre todo por la burguesía, fue puesto en entredicho. La Dieta de 1719 revisó la Constitución y recortó notablemente los poderes de la Corona, todo ello a raíz de la gran guerra del Norte que había llevado a Suecia al borde del desastre económico y a la insignificancia diplomática a causa del poder omnímodo de un monarca. Hubo consenso en torno al postulado de que en adelante la monarquía debía ser independiente de los cuatro estados. Pero cuando se planteó la cuestión del monopolio de los cargos, al que todavía se aferraba la nobleza, el consenso se rompió porque el propósito de los otros tres estados era precisamente suprimir ese monopolio. Finalmente se llegó a un compromiso basado en la siguiente fórmula: en principio, los cargos debían adjudicarse en función de la experiencia y la capacidad, y nadie debía verse perjudicado por razón de su origen o su posición social. Asimismo se decretó que ningún titular de un cargo podía ser apartado del mismo sin un trámite judicial. El hecho de que este compromiso provocara o cuando menos agravara los conflictos asociados a los cargos aparece claramente en la *Nemesis divina* a través de un gran número de casos.

En el fondo, la Dieta de 1719 *(Riksdag)* despojó a la Corona de todo poder real, que pasó a manos del Consejo *(Riksradet)*, un gabinete formado por dieciséis miembros elegidos por los estados, a los que incumbía la legislación y el control de la administración. Los asuntos más importantes, en particular los confidenciales, se trataban en la Comisión Secreta *(sekreta utskottet),* que decidía sobre la guerra y la paz, los asuntos diplomáticos y las finanzas. Estaba formada por cincuenta representantes de la noble-

za, veinticinco de la burguesía y otros tantos del clero. El campesinado, que supuestamente no estaba en condiciones de comprender las cuestiones tratadas por la Comisión, no tenía ningún derecho de participación. Puesto que las propuestas de la Comisión Secreta eran casi siempre ratificadas por los tres estados, la nobleza conservaba con ello una fuerte influencia política. Sin embargo, los temores de la burguesía de que la nobleza reconstruyera un monopolio de poder como antes de la «reducción» carecían prácticamente de fundamento: en efecto, como propietaria de un tercio de la industria metalúrgica sueca y gracias a una importante participación en empresas no agrícolas, la nobleza estaba tan interesada en establecer un equilibrio de fuerzas con la burguesía como esta última se sentía vinculada a la nobleza a causa del creciente número de ennoblecimientos. En cambio, los campesinos permanecieron confinados en su posición inferior hasta el siglo XIX, aunque sin renunciar jamás a su intento de reforzar la monarquía en detrimento de los tres estados dominantes.

Carlos XII murió soltero. Su hermana Ulrica-Eleonora no podía aspirar al trono, y cuando en 1719 ella quiso conceder a la nobleza privilegios a los que se oponían el clero y la burguesía, el primer ministro, el conde Arvid Horn, trató de aplazar la Dieta de 1720 hasta que Federico I, el marido de Ulrica-Eleonora, diera su consentimiento a un nuevo recorte del poder de la Corona. Ésta era la condición de su acceso al trono en lugar de su mujer. Pero los campesinos, conscientes de la posibilidad de sacar provecho del vislumbrado aislamiento de la nobleza, se opusieron a los planes de Horn. Con este episodio comenzó en Suecia la «Era de libertad», que duró hasta el golpe de Estado de Gustavo III en 1772.

Federico I trató de reforzar la alianza tradicional con el campesinado en detrimento de los otros tres estados, pero Horn fue suficientemente hábil para conseguir, aunque con cierto retraso y gracias a frecuentes consultas, que el campesinado aprobara su política. Esta adhesión llegó has-

ta el punto de que en 1725, cuando amenazaba una nueva guerra del Norte, los campesinos apoyaron abiertamente la política de paz de Horn. Durante algún tiempo, Horn dejó también en suspenso la cuestión de la Constitución y, en materia de política económica, practicó un mercantilismo moderado.

Esta política, concebida en interés de los campesinos, no convenía precisamente a la nobleza, que preconizaba para Suecia una política más atrevida y ofensiva, tanto en el interior como de cara al exterior. La oposición que se formó entonces, en la década de 1730, pasó a llamarse el partido de los «Sombreros» para diferenciarse de los campesinos de Horn, que se identificaban con el apelativo de los «Gorros» (de dormir) de las ancianas. Los Sombreros, que defendían un programa económico radicalmente mercantilista, se hicieron con el control de la Dieta en 1738 y forzaron la dimisión de Arvid Horn en diciembre de ese mismo año. Con esto se debilitó el poder de la alta nobleza, dando lugar a cierta «democratización» del gobierno.

El período comprendido entre 1739 y 1772 está marcado por el conflicto creciente entre Gorros y Sombreros; abarca casi exactamente el período de actividad de Linneo en Suecia, a partir de su vuelta a Estocolmo, en 1738, hasta su dimisión del puesto de rector de la Universidad de Uppsala, en 1772.

La supremacía del partido de los Sombreros, constantemente amenazada por los Gorros, se mantuvo hasta 1765. En función de sus intereses, las potencias extranjeras apoyaban a uno u otro grupo. La Corona hizo lo mismo, esperando que el conflicto permitiera el refuerzo de la monarquía. De 1741 a 1743, los Sombreros, exaltados tras su victoria sobre Horn, llevaron a Suecia a una guerra contra Rusia que acabó en desastre. Olof von Dalin fue unos de los numerosos personajes que se burlaban del patriotismo de los Sombreros, impropio y peligroso para Suecia, pero éstos eran todavía suficientemente fuertes, desde luego, para mantener en jaque a los campesinos levantiscos de Dalarn, que acu-

dieron a Estocolmo al final de la guerra. En julio de 1756, el rey Adolfo Federico, empujado por la reina Luisa-Ulrica, hermana de Federico el Grande de Prusia, y apoyado por un amplio sector del campesinado, intentó un golpe de Estado que fracasó lamentablemente. A raíz de ello, la familia real tuvo que pasar por una humillación extrema. Federico el Grande escribió en mayo de 1771 a D'Alembert, refiriéndose a Suecia: «Este país es horrible para gobernar».

De 1757 a 1762, Suecia participa en la guerra de los Siete Años contra Prusia, contienda tan costosa como absurda. A partir de entonces, los Sombreros se convirtieron cada vez más en un partido de la nobleza y los Gorros en un partido burgués, y las luchas que los enfrentaban se transformaron en conflictos de clases. En 1765 tomaron el poder los Gorros. Al amparo de la libertad de prensa recién obtenida empezaron a proliferar escritos contra la monarquía; el clero llegó incluso a excluir de la Dieta a todos aquellos de sus miembros que habían adquirido un título de nobleza. La agravación de los conflictos sociopolíticos repercutió igualmente sobre la economía. Si los Sombreros habían seguido una política inflacionista, fruto de las subvenciones concedidas al comercio y a la industria y del constante aumento de los gastos de guerra, la deflación de la posguerra provocó quiebras y bancarrotas que afectaron en particular a los centros urbanos del país. Encontramos numerosos ejemplos de este fenómeno en la *Nemesis divina*.

Con el apoyo manifiesto del rey, los Sombreros comenzaron a sacar provecho con fines políticos de esta situación económica mal gestionada. Puesto que los Gorros sólo eran apoyados esencialmente por los pequeños y medianos funcionarios, no lograban imponer sus decisiones políticas en el seno de la administración, lo que dio pie al refuerzo del partido de los Sombreros y a su victoria en las elecciones a la Dieta en 1769. Después de las elecciones, los Sombreros olvidaron su promesa de proceder a una revisión de la Constitución con vistas a reforzar la monarquía. De nuevo se agravó el conflicto entre Sombreros y

Gorros. Casi todas las potencias europeas, que tenían interés en una monarquía sueca débil, apoyaban a los Gorros; tan sólo Francia, que prefería ver al mando de Suecia una Corona fuerte y sobre todo independiente de Rusia, tomó partido a favor de los Sombreros. En este contexto, y sin duda empujado también por el espectáculo de la primera partición de Polonia, Gustavo III consiguió llevar a cabo, sin derramamiento de sangre, el golpe de Estado del 19 de agosto de 1772; en la *Nemesis divina* se habla del rey sabio que ha reformado el gobierno.

La «Era de libertad» se considera en la historia de Suecia un período en que se conjugan el declive político y el auge en el terreno cultural, económico y artístico. La inscripción «príncipe de los botánicos», que figura en el monumento erigido en 1798 en Uppsala por los amigos de Linneo, nos recuerda que en aquella época de disensiones políticas y de hastío creciente por las intrigas, adquirir poder y reputación en el ámbito científico era visto como algo mucho más honroso.

Tal vez fueron razones muy personales las que llevaron a Linneo a aferrarse a la idea de la *nemesis,* y sus convicciones teológicas, que no siempre estaban en armonía con la ortodoxia religiosa, ni mucho menos, no eran sin duda ajenas a la importancia que adquirió para él este tema. Pero fueron los acontecimientos políticos de la «Era de libertad» los que suministraron a Linneo la materia prima de donde extrajo sus ejemplos de venganza divina. Los vaivenes de los partidos políticos, el interminable conflicto entre Sombreros y Gorros, así como la decadencia de la moral tanto privada como pública no hicieron más que reforzar el deseo de un poder que castigara despiadadamente todas las transgresiones y restableciera el equilibrio entre el bien y el mal.

En este contexto histórico recobraron actualidad los elementos antiguos de la concepción de la *nemesis*. En Homero, la *nemesis* designaba por un lado la cólera y la venganza de los dioses en caso de transgresión de las fronteras entre

ellos y los hombres, y por otro la cólera de los hombres y las divinidades en caso de violación de la moral nobiliaria. Si se acepta que la «Era de libertad» en Suecia fue una época en que los partidos en liza tenían que adquirir todavía una ética del comportamiento político, se estará de acuerdo en ver en el uso que hace Linneo del concepto de *nemesis* una intención menos descriptiva que normativa. Es cierto que las notas sobre la *nemesis* reflejan asimismo la realidad política de Suecia en tiempos de Linneo, pero lo que se expresa a través de ellas es menos el interés del cronista que la nostalgia del moralista, el deseo de una instancia capaz de poner fin al caos político. Linneo, cuya obra entera descansa sobre el sistema de valores del absolutismo preburgués, invoca una sociedad en la que unas reglas de comportamiento reconocidas por todos marquen estrictamente los límites de la conducta de los humanos y castiguen despiadadamente toda transgresión. La inestabilidad política de la «Era de libertad» reforzó sin duda en Linneo el deseo de una justicia compensadora y su fe en esa justicia.

IV. Físico-teología y teodicea

El manuscrito de la *Nemesis divina* revela hasta qué punto Linneo estaba influido por el estoicismo, cuyas ideas fundamentales confluían a sus ojos con las enseñanzas del Antiguo Testamento. En general se puede demostrar la influencia de la mitología y de la poesía clásica en su obra, pero en cambio es más difícil apreciar la importancia que tenían para Linneo las corrientes intelectuales de la Ilustración. La insuficiencia de sus conocimientos lingüísticos –Linneo sólo leía y escribía en sueco y latín– le impidió acceder a las obras originales.

Los intermediarios desempeñaban por tanto una función muy importante para él, como Boerhaave, gracias a quien probablemente llegó a conocer la obra de Spinoza; Johann Arndt, cuya influencia es notable a lo largo de toda

la *Nemesis divina,* y sobre todo Holberg, que absorbió todas las tendencias de la evolución intelectual en Europa y cuya obra era bien conocida por Linneo.

Éste debió de tomar contacto con la filosofía de Leibniz y Wolf en Uppsala, gracias a Anders Celsius y a Klingenstierna. Pero el encuentro más fructífero fue con los representantes de la físico-teología, entre ellos el teólogo alemán J. Albert Fabricius y el físico holandés Petrus van Musschenbroek, a quienes conoció durante su estancia en Holanda. Se escribía con el pastor y entomólogo alemán Friedrich Christian Lesser, autor de una *Insekto-Theologia* (1738). Dirham, cuya *Physico-Theology* fue traducida al sueco en 1736 y en 1760, ejerció una gran influencia en Linneo, quien le cita a menudo.

Por tanto, es conveniente abordar primero la *Nemesis divina* en el contexto de la tradición de la teodicea y sobre todo de la físico-teología.

La físico-teología es una teoría del equilibrio: se trata de conferir a la sabiduría y a la providencia divinas la función de mantener el mundo en equilibrio. Todo en su justa medida y su justa cantidad. *Enough to set up the species but not to overcharge the world*, para citar a Derham.

Al principio de plenitud, *plenitudo,* que desempeña en la argumentación naturalista tradicional un papel muy importante para caracterizar el plan divino de la Creación, corresponde también, en esta «teología natural», el temor a una sobrecarga de la Tierra que conduciría al caos: «*Thus the balance of the Animal World is throughout all Ages kept even, and by a curious Harmony, and just Proportion between the increase of the Animals, and the length of their Lives, the World is through all Ages well, but not overstored*»[6]*.

* «De este modo, el equilibrio del mundo animal se mantiene igual a través de todas las edades, y por obra de una curiosa armonía y justa proporción entre el aumento de los animales y la duración de su vida, el mundo está bien dotado, pero no en exceso, en todas las edades.»

Es difícil decir hasta qué punto Linneo conocía la obra de Leibniz, pero es del todo oportuno hacer referencia a la teodicea de Leibniz, precisamente en el marco de la discusión sobre la *nemesis*. También para Linneo las cuestiones de la bondad de Dios, la libertad humana y el origen del mal eran fundamentales. Leibniz quería identificar la «influencia inevitable»[7] de Dios, como escribió el 23 de enero de 1700 a Jablonski, predicador de la corte en Berlín, no con el *Fatum mahumetanum,* es decir, con el destino al estilo turco que se somete al sino, ni con el *Fatum stoicum,* sino con el *Fatum christianum,* es decir, la fe en la divina providencia, asociada a la confianza en la bondad de Dios. Así es también como podemos definir la actitud de Linneo.

Cuando a la pregunta de cómo es posible compatibilizar el libre albedrío del ser humano con el carácter ineluctable del destino, Linneo propone, en el pasaje titulado «Fatum» de la *Nemesis divina,* la siguiente respuesta: «Un hombre puede cometer un crimen o no. Pero una vez lo ha cometido y es juzgado, ya no tiene escapatoria»[8], da la sensación de estar escuchando a Leibniz, quien dice: «Es falso que las cosas suceden hagamos lo que hagamos; sucederán porque hacemos lo que conduce a ellas; y si una cosa está escrita, la causa que la provoca también está escrita»[9]. En su lucha contra un «sofisma perezoso»[10], Leibniz, al igual que Linneo, trata de mantener la idea de que castigo y recompensa sólo son posibles si existe el libre albedrío.

Las físico-teologías y las teodiceas son actos de equilibrio, doctrinas de la proporción, alegres o escépticas. Ahí reside su semejanza con la idea de *nemesis*. Linneo formuló al principio su concepción de la *nemesis* en el lenguaje de la teodicea. Vio en ella el elemento de la venganza, pero más aún el símbolo del equilibrio y de la justicia compensadora. La *Nemesis divina* no es únicamente una teodicea moral, como la llamó Elis Malmeström, sino también una economía moral.

V. Economía y política de la naturaleza

El utilitarismo y el racionalismo de la Ilustración marcaron el pensamiento económico de Suecia en la época de Linneo. Anders Nordencrantz, Anders Gabriel Duhre y Marten Triewald, que desempeñarían un papel importante en la política económica sueca, habían estudiado en Inglaterra y contribuido de modo decisivo a la difusión de la artimética política en Suecia.

La «Era de libertad» asistió al auge del mercantilismo y de las ideas económicas asociadas al mismo. Carl Carleson, un amigo de Olof von Dalin, fundó las revistas *Sedolärende Mercurius*, 1730-1731, y *Hushalds-Rat*, 1734-1735; el propio Olof von Dalin se interesaba por las cuestiones económicas, y el conflicto entre Sombreros y Gorros se manifestaba igualmente a través de la competencia entre Anders Berch, que los Sombreros convirtieron en el primer profesor de economía de Uppsala en 1741, y Anders Nordencrantz, que dio a Suecia la primera obra de economía política: *Arcana œconomiae et commercii* (1730) y que se convertiría en portavoz del partido de los Gorros en el terreno económico.

Este racionalismo económico estaba profundamente enraizado en convicciones religiosas. El economista Carleson, por ejemplo, deseaba ante todo que se desarrollara el comercio porque estaba convencido de que Dios había repartido los recursos naturales por toda la Tierra a fin de incitar a las diferentes naciones a ponerse en contacto y realizar intercambios. Carl Gustav Löwenhielm diferenciaba tres formas de economía: la *œconomia divina* o «gran economía natural» *(stora naturliga œconomien),* la *œconomia publica (allmänna hushallning)* y la *œconomia privata (enskilte hushallning)*. Las tres se comportaban como las partes de un todo, del mismo modo que el orden, el género y la especie en botánica. En la *œconomia divina,* el orden del mundo creado por Dios se expresaba a través del equilibrio en-

tre todos los seres. Y la economía privada no era más que una parte de él.

Esta concepción de la economía se inscribe en la argumentación de la historia natural. En la obra de Linneo, son las *Amoenitates academicae,* una recopilación de las tesis redactadas y defendidas bajo su dirección, las que lo demuestran más nítidamente. Mientras que la investigación de los últimos decenios sacaba a relucir sobre todo el tradicionalismo de Linneo en sus procedimientos de clasificación y en su concepción de un sistema, adquirió cada vez más importancia, en la perspectiva de una problemática «ecológica», considerar su concepción de la economía, algo que le acerca a Charles Darwin.

Para Linneo, la *œconomia naturae* y la economía divina son la misma cosa; a través de ellas se manifiesta la gran sabiduría del Creador en el carácter equilibrado de la naturaleza y en la utilidad mutua de los elementos que la componen. Si nos preguntamos por qué al parecer a Dios le plació crear ciertos animales para que fueran matados por otros, nos indica que para la Providencia no se trataba tan sólo de preservar todas las especies, sino también de establecer una justa proporción entre ellas, dado que la superficie de la Tierra sólo puede soportar una cantidad limitada de habitantes y todos ellos perecerían si se doblara o triplicara su número. Y aunque las fieras hagan mal a los seres humanos, debemos tener en cuenta que el Creador no ha concebido las cosas conforme a los deseos personales de los hombres, que por lo demás son muy diferentes en un lapón que en un europeo[11].

El equilibrio reinante entre los tres dominios de la naturaleza y en el interior de cada uno de ellos, entre las diferentes especies[12], se manifiesta sobre todo, según Linneo, en ese tipo de equilibrio ecológico que hace que en Suecia, por ejemplo, en un mismo lugar no coexistan nunca más de cincuenta o cien especies de las mil trescientas inventariadas, de manera que es muy raro que se disputen mutuamente su derecho a la existencia[13]. Todas las especies con-

tribuyen al mantenimiento del equilibrio natural, incluidos los seres inferiores y despreciados como los insectos, en los que se manifiesta más claramente el perfecto mecanismo de la naturaleza como Dios la ha creado[14]. Linneo describió con estremecimiento el poder destructivo de los insectos[15], pero lo hizo sobre todo para rendir homenaje a su función de policía sanitaria, a su contribución a la economía de la naturaleza, por el hecho de que limpian la tierra de los detritus y cadáveres de animales[16]. De este modo, las plantas y los animales se mantienen dentro de los límites que tienen asignados[17], una concepción a través de la que se ha expresado desde siempre el destino.

Y el ser humano no está a salvo de esta ley. Es cierto que consigue capturar las ballenas más grandes del océano, domar a los tigres y leones más feroces; las plantas, los árboles, los peces y las aves se adaptan a él, pero él está igualmente sometido a las leyes del equilibrio natural. Cuando el número de seres humanos crece demasiado rápidamente, las epidemias son más frecuentes, y Linneo llega incluso a preguntarse si el hecho de que las guerras estallen sobre todo en los lugares en que los humanos son más numerosos no debe atribuirse a la sabiduría de la naturaleza[18].

Pero la naturaleza representa al mismo tiempo un refugio para el ser humano. Sólo quienes no saben que el sabio Creador ha creado todas las cosas para servir al ser humano directa o indirectamente[19] pueden plantear la cuestión, marcada por el escepticismo, de la utilidad de la historia natural frente al mal en el mundo[20]. El hombre tiene derecho a utilizar a los habitantes de la Tierra en su beneficio personal. Todos han sido creados en provecho del hombre, pero el hombre ha sido creado para honrar a su Creador.

Linneo no tiene una concepción estática del equilibrio en que se halla el mundo, de la justa proporción a que están sometidos todos sus habitantes. Este equilibrio se ve cuestionado constantemente por la desmesura y las transgresiones. Cuando una especie abandona su lugar ecológico de origen para atacar a otra y quitarle su alimento, siem-

bra confusión en el orden de las cosas. Entonces corre el riesgo de sufrir un grave castigo si transgrede los límites que tiene asignados[21]. La infracción de la ley de la naturaleza no permanece impune: los animales que violan esta ley caen enfermos o mueren, por ejemplo por ingerir una planta venenosa que no les está destinada. Ninguna planta es en sí misma o por naturaleza venenosa, pues todas las cosas son buenas tal como salen de las manos del Creador; pero todas ellas pueden tornarse mortales si ello sirve para castigar una transgresión de la ley de la naturaleza[22].

Por consiguiente, si se asimila la naturaleza a un Estado en que reina el orden, como se dice en *De politica naturae,* en el que cada individuo encuentra su sitio y su medio de subsistencia y en el que una jerarquía adecuada de cargos y titulares de esos cargos vela por impedir o corregir los excesos destructivos, el ser humano ostenta en esa jerarquía una posición excelente; hace las veces de «ministro» superior y último de la naturaleza, para servir al cual se hacen todas las demás cosas, pero que al mismo tiempo tiene que estar ahí por ellas y, en la medida de sus posibilidades, es responsable del mantenimiento del equilibrio entre ellas; es al mismo tiempo una criatura de la naturaleza y su amo. Es fácil ver en esta concepción de la economía y de la política de la naturaleza un reflejo del absolutismo ilustrado y fuertemente paternalista de Linneo.

Linneo distingue tres instancias que intervienen para preservar el equilibrio natural frente a toda clase de infracciones: en primer lugar, la propia *naturaleza,* que es capaz de autorregularse hasta cierto punto, cuyo ejemplo más patente es para Linneo la actividad de los insectos; en segundo lugar, el *hombre,* que al disponer de cierto poder puede intervenir en los fenómenos naturales; y en tercer lugar, *Dios,* de cuya omnipotencia depende todo.

Según qué instancia se privilegie, hoy puede haber lecturas muy diferentes de las obras de Linneo. Si se pone el acento en los elementos propios del mecanismo de autorregulación natural, no es difícil percibir en ellas un parentes-

co con Darwin y la prefiguración de las ideas ecologistas actuales. Si se da preferencia al papel de Dios, se puede ver en Linneo también a un partidario de la físico-teología y por consiguiente a un defensor de una concepción teleológica de la naturaleza.

La *Nemesis divina* forma parte de esas obras de Linneo que piden una lectura «híbrida» y son por eso mismo fascinantes. Como tratan del ser humano, se pueden leer como una antropología, aunque también como una filosofía social, puesto que su tema no es el hombre en la naturaleza, sino el hombre en la sociedad. Linneo tenía que aferrarse a la idea de la *nemesis* si quería superar las dificultades con que se topaba una doctrina del hombre o una filosofía de la moral que había sido concebida en el espíritu de una economía o una política de la naturaleza.

VI. ¿Un ser vivo situado por encima de todos los demás?

Cuando Jean-Jacques Rousseau escribe a Linneo, el 21 de septiembre de 1771, que la lectura de su *Philosophia botanica* le ha sido más útil que todos los tratados de moral, no lo hace para oponer la botánica a la moral. Al contrario, Rousseau subraya con esto el carácter moral de la botánica de Linneo. No en vano la virtud de Linneo reside en su amor por el orden. Él mismo vio en ello un rasgo característico que confería unidad a su obra, sumamente heteróclita.

En el libro de honor comenzado en 1734, su amigo de la infancia Browallius escribe: «Linneo posee un sentido innato del orden y del método tan pronunciado que no puede ocuparse de una cosa sin situarla de inmediato dentro de un sistema»[23]. De ahí que Linneo se inclinara por la botánica, que encontró en un estado de gran desorden. Como un segundo Adán, por retomar la fórmula admirativa de Albrecht von Haller, Linneo puso orden nombrando y clasificando las plantas. La *Philosophia botanica* puede leerse como un libro de leyes y la *Nemesis divina* como un her-

bario. Linneo concibe la clasificación de las plantas como un deber moral, y las costumbres de los hombres se ordenan a sus ojos con la misma precisión que los objetos de la fauna y la flora. De este modo, el hombre permanece atado de forma inmutable al ciclo de la naturaleza:

> Después de su muerte, gracias al fenómeno de la putrefacción, los animales se transforman en tierra, la tierra se transforma en plantas, y éstas, cuando se las comen los animales que se nutren de ellas, se transforman de nuevo en cuerpos de animales. De este modo, la tierra transformada en cereales pasa seguidamente al cuerpo humano en forma de cereal y la naturaleza humana la transforma en carne, en piernas, en nervios [...]; pero cuando el hombre se pudre una vez muerto, se pierde la fuerza de la naturaleza y el hombre se reconvierte en la tierra de la que proviene. Y si se siembran plantas en esa tierra, crecen muy bien y transforman la tierra formada por los restos del hombre en su propia naturaleza, de manera que la muchacha más hermosa puede convertirse en el beleño más horrible, y el Goliat más fuerte en un intestino de pollo; al beleño se lo comerá un chinche maloliente y se convertirá en chinche; al chinche se lo comerá un pájaro y se convertirá en pájaro; y el pájaro servirá de alimento al hombre y de este modo se convertirá en una parte de éste[24].

La antropología de Linneo es naturalista; al mismo tiempo, su historia natural es claramente antropocéntrica. Puesto que Dios ha creado la naturaleza en primer lugar en beneficio del hombre, éste se ha convertido en amo de la misma, particularmente al nombrar las cosas de la naturaleza en función de sus simpatías y sus fobias. Así se encuentra, junto a la especie divertida de las aves, la especie temible de los reptiles, y en el exergo a su descripción en el *Systema naturae* Linneo sitúa la divisa: *Terribilia sunt opera Tua, o Domine!*

Poner en armonía una antropología naturalista y una concepción antropológica de la naturaleza, que se reflejen,

por así decir, una en otra, ya planteaba problemas cuando se consideraba al hombre un ser natural; analizarlo como un ser político aumentaba todavía más la dificultad.

En la primera edición del *Systema naturae* (1735), Linneo distinguía entre el orden de los mamíferos superiores o antropomorfos de las especies *Homo, Simia* (monos) y *Bradypus* (perezosos). En la décima edición (1758), este orden se denomina el orden de los primates e incluye a partir de entonces las especies *Homo, Simia, Lemur* (semimonos) y *Vespertilio* (murciélagos). Dado el carácter ahistórico de la visión de la historia natural tradicional, es asombroso ver con qué osadía clasifica Linneo a los hombres y los monos en el mismo orden, supone la existencia de una especie intermedia, el *Homo troglodytes,* y califica en un manuscrito a los monos de primos del hombre. A propósito de su primera clasificación, su amigo Gronovius le formuló los siguientes reproches:

> Sitúas a los cuadrúpedos en la primera categoría del cuadro de los animales, y entre ellos pones al hombre en primer lugar; no comprendo cómo esto es posible. Por supuesto, entre los seres vivos el hombre es el primer animal. Pero si reflexionamos bien al respecto, es un ser vivo situado por encima de todos los demás, que sólo han sido creados por el Todopoderoso para su placer y su uso[25].

La contradicción formulada por Gronovius también la había percibido Linneo. Se derivaba de la concepción, típica del siglo XVIII, del hombre como *Homo duplex,* que Linneo compartía con su gran adversario Buffon. Las dificultades que comportaba para desarrollar una ciencia del hombre no se superaron hasta que, con Darwin, el sistema natural de los seres vivos adoptó la forma de árbol genealógico. Con el advenimiento del pensamiento evolucionista resultó posible admitir una posición particular del hombre en la naturaleza, sin atribuir por ello a la naturaleza del hombre ninguna particularidad que lo excluyera del dominio animal.

A Linneo ya le resultaba bastante difícil, tal como estaban las cosas, atribuir al hombre un lugar adecuado *en* la naturaleza al tiempo que lo situaba *encima* de ella; pero más difícil todavía era situar al hombre en el sistema de la naturaleza como ser social, es decir, en su comportamiento hacia los demás hombres. La *Nemesis divina* representa una recopilación de casos de venganza divina, pero además es un tratado sobre las consecuencias de la acción humana que debe leerse en el marco de la físico-teología, en la que la fe, la moral y la vida social todavía no están separadas. El castigo no sólo desempeña una función moral, sino también compensatoria.

Porque, para citar a Derham, «*sometimes those extraordinary Expences of Mankind may be not only a just Punishment of the Sins of Men, but also a wise Means to keep the Balance of Mankind even*»[26]*. Del mismo modo, Leibniz establece un lazo indisoluble entre la «reprobación de los hombres» y la «economía o el empleo de la Gracia divina».

Linneo había utilizado en gran medida esta argumentación en sus diferentes tratados sobre la economía y la política de la naturaleza; pero lo que confiere a la *Nemesis divina* su particularidad es que trata del equilibrio, no entre especies diferentes, sino en el seno de una misma especie, la del *Homo sapiens*. La naturaleza exterior prácticamente no aparecerá en la *Nemesis divina*. Lo que interesa a Linneo es el problema de cómo se enjuician las acciones en el interior de la sociedad. Linneo defiende ardientemente la convicción de que toda acción humana recibe en este mundo su justo merecido, aunque a menudo sean los hijos o los nietos del culpable los que sufran las consecuencias de sus actos.

* «A veces, esos pagos extraordinarios de la humanidad pueden ser no sólo un justo castigo de los pecados de los hombres, sino también una sabia manera de mantener el equilibrio de la humanidad.»

VII. El origen de la sociedad

Entre las obras del siglo XIX cuyos autores experimentaron la influencia de Linneo y que al mismo tiempo muestran cómo se desarrollaron y fueron cambiando sus ideas, figura el poema didáctico del abuelo de Charles Darwin, Erasmus Darwin, *The Temple of Nature* (1803), subtitulado *The Origin of Society*.

No fue el propio Erasmus Darwin quien dio el paso de la físico-teología tradicional a la filosofía de la sociedad y a la sociología. Pero en su obra demostró que la físico-teología no podía aplicarse sin más al análisis de la sociedad y que había que desarrollar y reformular sus argumentos fundamentales. El más importante era establecer la relación entre el pensamiento probabilista y la idea de que las acciones humanas tienen consecuencias imprevisibles. Linneo no se aventuró en esta dirección. La *Nemesis divina,* una obra que nos parece tan extraña, puede resultarnos familiar si tratamos de comprender por qué no aparecen en ella temas conocidos y esenciales para el siglo XVIII. Linneo, en efecto, conocía en parte esas ideas, al menos indirectamente, pero evitó a sabiendas recurrir a ellas.

Si se transpusiera íntegramente la concepción de la físico-teología a la sociedad, el resultado sería, de forma exagerada, o incluso paródica, que la obra del marqués de Sade constituiría el último sistema consecuente de la físico-teología. Si quisiéramos evitar las conclusiones de Sade, sería necesario proceder a nuevas interpretaciones; las más importantes fueron las de la estadística de las costumbres, como primera forma de la naciente sociología.

Buffon, basándose en la físico-teología, se sitúa en las antípodas de Linneo, pero a este respecto no difiere en absoluto de él y justifica la muerte violenta que los hombres y las fieras infligen a otros seres vivos. Para él se trata de un acto legítimo e incluso necesario para mantener el equilibrio de la naturaleza, ya que evita la superpoblación. En

su obra *De la nature* (1761), Robinet da un paso más al rendir homenaje a la función positiva del mal y declarar necesario el equilibrio entre el bien y el mal. Las pasiones humanas contribuyen por lo demás a esta armonía paradójica: en efecto, los hombres no se comen unos a otros gracias al progreso de la civilización, pero es necesario que se maten entre ellos para mantener el equilibrio natural.

Buffon y Robinet pasaron a ser los maestros del marqués de Sade, que había llegado a la conclusión de que una concepción antropocéntrica de la naturaleza conducía lógicamente a una sociología naturalista, que en última instancia incluía la apología del crimen. Buffon y otros, entre ellos Linneo, retrocedieron con espanto, mientras que Sade planteaba la cuestión, para él totalmente retórica, de saber si Nerón, al envenenar a Agripina, no actuaba como el lobo que devora al cordero, y si las proscripciones de Marius y de Sylla no cumplían la misma función que la peste o el hambre que devastaban periódicamente el mundo *(Historia de Julieta)*. En el fondo, Sade quiso desarrollar una contraética en el marco de la concepción tradicional del equilibrio natural. En ella permanecen visibles, aunque invertidos, los elementos fundamentales de la ética inicial, igual que la fe en las herejías o el rito en las blasfemias. En *Los infortunios de la virtud*, Dubois formula la inversión de la moral propuesta por la físico-teología, no tanto para justificar sus crímenes como para analizarlos, y en *La ley del Talión* Sade parodia la idea de la *lex talionis* cuando el señor D'Esclaponville de Saint-Quentin engaña a su mujer con una prima lejana que es monja y su mujer se venga con el abad Du Bosquet.

Robinet y el marqués de Sade encarnan una visión precapitalista del mundo en la medida en que, según ellos, es el hecho de vivir las pasiones y no de controlarlas el que permite adquirir bienes o también mantener el equilibrio deseable en la naturaleza.

Los partidarios de la físico-teología también reconocían la funcionalidad del mal. Lo que a primera vista nos pare-

ce perjudicial puede resultar finalmente muy útil[27]. Esta manera de verlo, aunque incluya al hombre como ser natural, no comporta dificultades en la medida en que concierne al destino colectivo de las especies y no a los actos de los individuos. Los problemas surgen con la transposición del reino animal y vegetal a la sociedad. Una antropología estrictamente naturalista debía conducir, al menos a la larga, a la aceptación de acciones inmorales; una moral individual no podía explicar el juego de los diferentes actores en un contexto social. La salida que ofrecía la estadística de las costumbres para escapar de este dilema ya estaba contenida en germen en la físico-teología.

Así, Derham ya utilizaba tablas de mortalidad para apuntalar sus tesis. En cuanto a Linneo, sin duda conocía los avances de la estadística sueca. En efecto, a partir de 1748 Suecia fue el primer país de Europa en poseer un servicio de estadísticas demográficas, y Pehr Wargentin, quien compilaba los datos reunidos y proponía un modelo de interpretación de los mismos, influyó en Malthus. Sin embargo, Suecia no produjo ningún precursor de las ideas malthusianas. Por lo demás, la ciencia estadística administrativa sueca apenas benefició a la estadística de las costumbres, en la medida en que el retraso económico de este país, en comparación con Inglaterra, relegaba a un segundo plano un problema como el de la superpoblación.

Por ello no es asombroso que la influencia de la estadística de las costumbres apenas se haga patente en la obra de Linneo. Asimismo, esta «furia calculadora» que se expresa sobre todo en la teología matemática del siglo XVIII no dejó ninguna huella en Linneo. Tampoco en la *Nemesis divina* se halla indicio alguno de este proceso de vulgarización que, en *L'Indispensable Calcul des dettes et fautes*, de Georg Sarganeck (1735), por ejemplo, convierte la idea bíblica de que uno ha de rendir cuentas de sus actos en un ejemplo aritmético y conduce, a fin de cuentas, a una edulcoración del concepto de pecado. En efecto, cuando Leibniz escribe en su obra titulada *Von dem Verhäng-*

nis (De la fatalidad) que todo es matemático, es decir, que todo se desarrolla de un modo infalible, no se trata de un refuerzo, sino más bien de una mitigación de la evidencia, que ya no viene simplemente dada, sino que antes debe hacerse plausible mediante razonamientos y operaciones matemáticas.

Lo que distingue a Linneo de Buffon es que el primero no se planteó nunca construir una «aritmética moral». Es cierto que el propio Buffon había asegurado que no tenía intención de aplicar el pensamiento probabilista a los ámbitos en los que la ley divina dicta los principios de acción y la fe constituye el único cálculo; sin embargo, según él había un número de acciones humanas que podían analizarse perfectamente a la luz del pensamiento probabilista.

El hecho de que Linneo calificara ocasionalmente la *Nemesis divina* de *theologia experimentalis* no significa que tuviera una visión experimental del mundo. La *Nemesis divina* es una recopilación de casos en que se estatuye a la luz de unos ejemplos. La fórmula de Linneo «adivina cómo se desarrolla la historia» es completamente retórica, del mismo modo que expresiones como «adivina cómo termina esto» o «adivina cómo ha sucedido esto». Lo que se expresa aquí no es la expectativa experimental de una posibilidad entre otras, sino la experiencia cierta de una consecuencia única e ineludible. Tal vez la *nemesis* todavía no se ha manifestado, pero de seguro que no dejará de hacerlo en el futuro, «porque la venganza de Dios tiene que surgir». Y de una desgracia aparente se puede deducir con la misma certeza una falta todavía oculta: «Dios no condena sin motivo, estoy seguro». De ahí que Linneo aconsejara a su hijo que confiara, si no en las Sagradas Escrituras, al menos en la experiencia, que evidentemente viene confirmada por la Biblia. Estos pasajes nos recuerdan con razón que las notas sobre la *nemesis* tenían sobre todo una finalidad pedagógica: si se consideran todos los ejemplos de la divina providencia, suenan como las máximas del padre que quiere encauzar la conducta del hijo.

La ley de los grandes números de que se ocupaba la estadística de las costumbres no permitía todavía, al menos en un comienzo, distinguir los mecanismos de la vida colectiva humana de los de la economía vegetal y animal.

Con la irrupción del pensamiento probabilista se dio un paso importante; cuando nace la convicción, por ejemplo en la lógica de Port-Royal, de que para alcanzar el bien o evitar el mal había que calcular la *probabilidad* de su aparición, asomaba ya, en la conclusión de Joseph Butler, obispo de Durham, la idea fundamental de la futura sociología: «*To us probability is the very guide of life*»[28].

Pero Linneo, por su parte, no sacó esta conclusión, porque la ley de los grandes números, tal como se utilizaba en la estadística de las costumbres, podía ser compatible con concepciones que tenían exclusivamente por objeto el comportamiento de las especies. Sin embargo, esta ley, aplicada al individuo, conducía inexorablemente a la concepción de un «hombre medio» y por tanto a una desmoralización del acto individual concreto. De ahí que en la *Nemesis divina* no se mencione para nada la probabilidad. Y en esta moral preprobabilista no aparece ninguna de las fórmulas de compromiso que desarrollarían la aritmética política y la estadística de las costumbres en el siglo XIX gracias al pensamiento probabilista. Linneo, «convencido por la naturaleza y la experiencia»[29], todavía formaba parte, en este aspecto, de quienes desconfiaban de esas nuevas certezas que ofrecía el pensamiento de la Ilustración: «Si no hay un azar en los detalles, el mundo entonces ya no puede ser bueno ni existir»[30].

VIII. La vía que Linneo evitó: Thomas Robert Malthus y Adam Smith

La irrupción del pensamiento probabilista no permitió de inmediato a la estadística de las costumbres reformular de modo sociofilosófico los temas tradicionales y muy ex-

tendidos de la físico-teología. La ley de los grandes números, en la que se apoyaban los estudiosos, no autorizaba en modo alguno, por lo menos al comienzo, a considerar las acciones individuales como simples elementos de una población estadística. En Malthus se ve muy bien cómo se manifiesta ese «retraso» en el proceso de desmoralización que acompaña al nacimiento de la sociología.

Para Malthus, aceptar la existencia del mal no supone ninguna dificultad. De entrada –y éste es también el argumento tradicional de la físico-teología–, el mal es necesario para mantener el equilibrio del universo *(the symmetry, grace and fair proportion of the whole)*. Lo que es nuevo es la función que se atribuye ahora al mal. Su existencia en el mundo brinda al hombre no tanto un motivo de desespero como una incitación a actuar, como dice en el capítulo 19 de su *Ensayo sobre el principio de la población:*

> El mal existe en el mundo para engendrar, no abatimiento, sino actividad. No debemos resignarnos con paciencia, sino esforzarnos por evitarlo. No sólo por interés, sino también porque es un deber de cada uno hacer todo lo posible por apartar el mal de su persona y del círculo más amplio en el que pueda influir; cuanto más se aplique a esta tarea, oriente sabiamente sus esfuerzos y éstos sean fructuosos, tanto más, probablemente, mejorará y elevará su espíritu y demostrará ser un perfecto servidor de la voluntad de su Creador[31].

La mano de Dios, que actúa de forma inmediata, no deja que se debiliten las capacidades del ser humano y le brinda, por el contrario, ocasiones para actuar autónomamente. Las leyes de la naturaleza y la divina providencia no son más que motivos secundarios. Malthus ve en el hombre un ser cuyas acciones afectan al ámbito terrenal. Sin embargo, no es posible formular ninguna certeza con respecto a las consecuencias de tales actos, sino tan sólo juicios probabilistas: en el último capítulo del *Ensayo* abundan expresiones como «muy probable», «muy improbable», «proba-

ble», «con toda probabilidad», y que aparecen a modo de consecuencia inevitable de este cambio. El hombre no se descarga de su responsabilidad por dichos enunciados probabilistas. Al contrario, el peso de la responsabilidad que pesa sobre él aquí abajo es mayor. De ahí que Malthus ya no confíe en las guerras, las hambrunas o las epidemias como solución del problema de la superpoblación, sino exclusivamente en la conciencia de cada uno. Invitado a respetar cierta contención moral *(moral restraint),* sobre todo en el comportamiento sexual, cada individuo debe contribuir por sí mismo a reducir el crecimiento demográfico, retrasando la satisfacción de sus necesidades *(delayed gratification)*.

La teoría de Malthus se caracteriza por una mezcla curiosa de enunciados probabilistas y moral misionera, es decir, la que apela a la conciencia de los hombres. Seculariza el problema de la teodicea desnaturalizándolo. El hombre ya no contribuye ciega y espontáneamente a la realización de un objetivo de la naturaleza; se ve incitado a utilizar su juicio y a hacer gala de un comportamiento que garantice la supervivencia de la especie. De este modo se crearon las condiciones del desarrollo de la sociología. Esta etapa preliminar se rebasó cuando a la desnaturalización del problema de la teodicea con respecto a la especie sucedió la desmoralización de los actos individuales.

En la historia de las ciencias humanas y sociales, la desmoralización de las áreas estudiadas y de las problemáticas constituye una condición fundamental para su acceso al rango de ciencias. La economía, por ejemplo, no pudo convertirse en disciplina universitaria hasta el momento en que dejó de estudiar las buenas y malas acciones del *œconomus* para contentarse con analizar las ventajas o inconvenientes de sus actos para él mismo. Del mismo modo, la etnología, para acceder a la categoría de ciencia, debía renunciar a las representaciones del buen o del fiero salvaje, llegando a construir una escala de desarrollo en la que se atribuía a cada tribu, pueblo y nación su lugar «objetivo».

El problema de la teodicea no desapareció simplemente en el curso de este proceso de acceso a la cientificidad: había que reformularlo. Durante mucho tiempo hubo autores –de Vico a Marx y los teóricos de la acción contemporáneos, pasando por Mandeville y Adam Smith– que siguieron empleando el lenguaje de la teodicea; de este modo, su agnosticismo bien podía no resultar demasiado visible. Esta estrategia se manifiesta sobre todo en Mandeville y Adam Smith: ¡uno tenía que estar muy seguro de sus conclusiones para formular con el venerable vocabulario de la divina providencia el lazo escandaloso entre *vicios privados* y *beneficios públicos*!

Está claro que la teodicea tradicional reconocía la existencia de una paradoja en las consecuencias de las acciones humanas, pero la interpretaba como un vínculo entre los límites de la visión humana y la capacidad de previsión divina, y no, en el interior de la esfera terrestre, como una relación entre las intenciones privadas y las consecuencias públicas de los actos. El problema de las consecuencias involuntarias no es en absoluto característico de las ciencias sociales: tan sólo con su desmoralización surge una nueva problemática que asegura definitivamente a las *ciencias morales* su identidad como disciplinas. El interés personal ya no aparece como un mal necesario, sino como la condición fundamental del buen funcionamiento de toda sociedad: como dice Adam Smith, no debemos nuestra cena a la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero, sino únicamente al hecho de que éstos velan por su propio interés.

Adam Smith había reconocido que la naciente sociología tenía necesidad de una aritmética moral que no analizara ya el sistema de actos humanos en función de una relación de compensación, sino con ayuda del cálculo de probabilidades. En Linneo no hallamos ni traza de esta manera de pensar, cuyo germen ya estaba presente en Maquiavelo y Vico. En el siglo XIX, cuando la sociología y la biología se influían recíprocamente, la *Nemesis divina,* esa

obra que permanecía hermética a las nuevas maneras de pensar que ya marcaban la ciencia social del siglo XVIII, ¿acaso no debía parecer extraña, por no decir ajena?

IX. Historia natural, moral y ciencia social

Sin embargo, Linneo había tenido conocimiento, al menos indirectamente, durante la segunda mitad del siglo XVIII, de estos avances teóricos, tan poco visibles en su obra. Esto vale, por ejemplo, para los comienzos de la economía política y de la estadística de las costumbres, o también para un autor como Mandeville, cuya *Fábula de las abejas* influyó positivamente en Anders Berch, primer profesor sueco de economía en Uppsala, del mismo modo que influyó negativamente en Ludvig Holberg. Resulta difícil imaginar que Linneo, quien tuvo contactos con Berch y que conocía bien la obra de Holberg, no tuviera conocimiento de las ideas de Mandeville.

Es cierto que Linneo, en su *Nemesis divina,* describe los actos humanos en el marco de sus relaciones sociales, pero los considera desde el punto de vista de disciplinas tributarias de la historia natural, como la botánica y la zoología. Para la ciencia social naciente, antinaturalista, semejante perspectiva sólo podía parecer bastante extraña.

Asimismo, la concepción jurídica de Linneo debe interpretarse en el marco de su historia natural. *Ubi societas, ibi ius,* donde hay sociedad, hay derecho: esta fórmula expresa ya una especificación del pensamiento jurídico que sigue siendo ajena a Linneo, y en la *Nemesis divina* no hay ni por asomo un intento de abordar la problemática de la teodicea en el plano jurídico. Por el contrario, el orden natural representa para Linneo la ley universal de Dios, y el hombre, siendo como es un ser natural, no puede escapar al principio de la venganza que reina en la naturaleza. Por eso en Linneo la venganza divina no puede considerarse una descarga para el legislador, como en Montesquieu, del

mismo modo que tampoco puede considerarse la justicia una condición de la sociedad, como en Adam Smith.

Linneo no llevó por tanto a cabo el paso, que resultaba necesario en el seno de la sociedad burguesa, de una concepción jurídica del Estado natural a la del contrato social. Aunque en numerosos casos la justicia terrenal parece secundar y ejecutar la justicia divina, la concepción de la *nemesis* de Linneo expresa más bien una profunda desconfianza con respecto a la facultad que posee la sociedad de dotarse de un orden jurídico eficaz. La *nemesis* castiga sobre todo los numerosos crímenes que quedan impunes por la justicia humana. Los numerosos esfuerzos de codificación del Derecho en la Suecia de la primera mitad del siglo XVIII reforzaron quizá en Linneo la convicción de que la justicia terrestre estaba muy lejos de haber convertido en superflua la justicia celeste. Puesto que para él la sociedad no era diferente por principio de la naturaleza y de sus leyes, Linneo no pensaba en sujetos jurídicos particulares que se obligan mutuamente a respetar determinadas convenciones, sino en el legislador, que dicta el Derecho y se ocupa de que sea respetado. Le complacía verse a sí mismo desempeñando esta función –por ejemplo, en la *Philosophia botanica*–, y la comparación que hizo Candolle del estilo de Linneo con el carácter lacónico de la ley de las Doce Tablas es del todo pertinente.

El hecho de que Linneo perciba la acción de la venganza divina en la perspectiva de la historia natural también es una de las causas de que su concepto de moral se oriente deliberadamente al mundo de aquí abajo. Todos los actos humanos tienen su compensación en un mundo que se parece, por su carácter cerrado, a un museo o a un teatro en el que despliega su actividad el *Deus ex machina*. Linneo no invoca ningún más allá que permitiera esperar la venganza futura de las malas acciones.

Linneo, ese genio visual de quien se habría podido decir, como en el caso de Erasmus Darwin, que su mirada reposaba en una naturaleza visible, agradablemente ordena-

da, centra asimismo sus observaciones sobre los actos humanos en su aspecto externo. Linneo no es más que un observador, un espectador y un coleccionista. No es el autor de la *Nemesis divina,* ese no libro, sino el mero anunciador de un principio que emana del Autor *(auctor)* de todas las cosas. La recopilación de casos que constituye la *Nemesis divina* está desprovista de toda casuística susceptible de sugerir una apreciación de los motivos y de las consecuencias de los actos. Frente a las doctrinas florecientes que sitúan en un primer plano las motivaciones y disposiciones interiores del ser humano, la moral de lo visible de Linneo parece avejentada. Marcada por las ciencias de lo visible, como la botánica y la zoología, su economía moral se caracteriza por una claridad sin concesiones.

La convicción de Adam Smith de que una mano invisible guía los actos del individuo provocando consecuencias que éste no pretendía, no aparece para nada en Linneo. Dado que según él el hombre ha sido creado por Dios como medida de la Creación, las violaciones del equilibrio moral de la naturaleza cometidas por el hombre son especialmente graves. En la naturaleza, el hombre, según Linneo, ocupa un lugar demasiado elevado para que en sociedad pueda escapar, como individuo, de los efectos de su acción invocando el carácter imprevisible de las consecuencias de sus actos.

Si el evolucionismo del siglo XIX se convirtió en la teoría fundacional de las ciencias sociales, ello se debe también a que suprimiera definitivamente esta preeminencia del hombre. *Man is no exception* era el leitmotiv de Charles Darwin.

El comienzo de la historia de las ciencias sociales está marcado por una desnaturalización y una desmoralización de las problemáticas propias del ámbito de la físico-teología y de la teodicea; su evolución ulterior, a su vez, se caracteriza por una desindividualización que conducirá finalmente a la idea, formulada por Marx, de que la sociedad no está formada por individuos, sino por la suma de sus rela-

ciones. Esta orientación siempre fue ajena a Linneo, sobre todo porque estaba demasiado poco familiarizado con el desarrollo paralelo de la anatomía comparada, que contribuyó a hacer de la ciencia de los seres vivos (historia natural) una ciencia de la vida (biología). Mientras que la sociología de finales del siglo XVIII y del siglo XIX, al orientarse a una ciencia natural de lo social, perdió de vista primero la naturaleza, después la moral y, finalmente, también al individuo, la mirada de Linneo permaneció imperturbablemente fijada en el individuo concreto y no en el «hombre medio» en su abstracción.

Hasta una época reciente, los autores han subrayado sobre todo la extrañeza, incluso el carácter primitivo de la *Nemesis divina*. El responsable de este juicio es el hecho de que se han centrado en el destino de Linneo y en sus convicciones teológicas.

Tal vez se comprenda mejor la *Nemesis divina* si se lee como un tratado de moral influido esencialmente por la botánica y la zoología, disciplinas que todavía eran dominantes en la época en que nació la ciencia social, la sociología. El carácter atrasado de la obra, pero también su actualidad, provienen de esas disciplinas. La actualidad se manifiesta cuando se recuerda que la desconfianza de Linneo con respecto a las perspectivas que ofrece la teoría social naciente lo preservó asimismo de combinar la conducción del comportamiento con las estadísticas y desarrollar una moral utilitarista, como la que se expandiría en el siglo XIX.

La larga historia, primero de la reformulación, después de la eliminación de los problemas morales en las ciencias naturales, y finalmente en las ciencias sociales, saca a relucir hoy con toda claridad el precio que hubo que pagar. Si la *Nemesis divina* de Linneo, escrita en una época en que se sentaron las bases de esta evolución, nos parece actualmente tan extraña, es porque evita todas las perspectivas de una ciencia que quiere eliminar los problemas morales de su campo de investigación.

DÉCIMA LECCIÓN

El origen de las ciencias y la pérdida de moralidad

I. Cuestiones preliminares

Comienzo hoy la tercera y última parte de mis lecciones en el Colegio de Francia. En mi lección inaugural hablé de dos grupos de intelectuales: la especie que se queja, por retomar una definición de Paul Valéry, y los hombres de buena conciencia.

La especie que se queja abarca a los intelectuales cuya misión es reflexionar y que están expuestos al peligro de replegarse sobre sí mismos. El intelectual es el melancólico por excelencia. El modo de escapar de la melancolía es la utopía; de ahí que la melancolía esté vetada en los sistemas utópicos. La actualidad de estas reflexiones salta a la vista: parece, en efecto, que hemos llegado al fin de las utopías. Lo que quiere decir también que asistimos a un retorno de la melancolía en formas muy diversas.

He consagrado la segunda parte de mis lecciones a los hombres de buena conciencia, a los científicos, a la especie que se caracteriza por el hecho de situar su obra más allá de la melancolía y más acá de la utopía. En esta parte de mis conferencias quiero describir la pérdida de confianza en uno mismo que se manifiesta en una determinada esfera del saber científico, en el paso de la historia natural a la historia de la naturaleza.

Hoy quisiera presentarles la constelación de disciplinas y formas del saber que se creó en el siglo XIX. Se trata de una constelación que no abarca únicamente las ciencias, sino también la literatura. Y se trata de una constelación que revela más claramente que nunca hasta entonces la

oposición entre la especie que se queja y los hombres de buena conciencia.

Del mismo modo que el año 1789 marcó retrospectivamente con su impronta el conjunto del siglo XVIII, nuestra época estará marcada por los acontecimientos de 1989, ese año de aniversario que en cierto modo completó la obra de la Revolución francesa. La Revolución francesa debe su fuerza histórica y su impacto especialmente al hecho de que se propagó en nombre de la naturaleza, se ejecutó en nombre de la naturaleza y fue criticada en nombre de la naturaleza. Desde nuestro punto de vista actual hay dos aspectos que resultan particularmente asombrosos de la imagen de la naturaleza prevaleciente en aquella época.

En primer lugar, esta naturaleza es, a pesar de Rousseau y al margen de la insistencia con que se invoque, una naturaleza trabajada, civilizada. En segundo lugar, esta naturaleza ha estado durante mucho tiempo privada de historia. Al mismo tiempo, el desarrollo de las ciencias de la naturaleza se caracteriza por un proceso que yo calificaría de pérdida de moralidad, es decir, por la expulsión de las cuestiones normativas del ámbito de la práctica científica. Y cuando en el siglo XIX las distintas disciplinas pasan a explorar una naturaleza que se considera que tiene una historia y es capaz de evolucionar, esta pérdida de moralidad tiene una consecuencia importante, a saber, la pérdida de la fuerza orientativa de las ciencias que deploramos hasta nuestros días.

II. Una revolución en nombre de la naturaleza

«En nombre de la naturaleza»: ésta es la fórmula de un «tímido conspirador». Al menos es el epíteto que puso el terrible Robespierre al marqués de Condorcet, el hombre que siguió creyendo en sus utopías políticas y científicas incluso cuando ya se había convertido en su víctima. A ojos de este teórico audaz, parecía imposible detener el progreso

del espíritu humano, y creía firmemente que «la naturaleza no ha puesto ningún punto final a nuestras esperanzas»; ni siquiera puso en duda el «perfeccionamiento real del hombre» cuando, víctima del Terror, ya veía acercarse la muerte[1]. E incluso aquel que finalmente lo condenó a muerte, Robespierre, *El Incorruptible,* actuaba según él en nombre de la naturaleza: cuando ordenaba ejecutar hombres, para él no se trataba de otra cosa que de cumplir los deseos de la naturaleza, de seguir sus principios indestructibles; las cabezas rodaban y el verdugo exclamaba: «El hombre es el objeto más grande que existe en la naturaleza»[2].

Cuando se trató de juzgar a Luis XVI, Robespierre conjuró a la Convención para no comprometer las conquistas de la «feliz Revolución» sometiendo a Luis Capeto a un proceso jurídico ordinario. Para él, el rey no era un acusado y los miembros de la Convención no eran jueces; correspondía por tanto a la nación entera sublevarse contra el tirano y devolverlo al estado natural, por oposición a él mismo: el proceso había sido encomendado al tribunal de la naturaleza, que oponía el crimen a la virtud, la libertad a la tiranía.

Son sobre todo los propios actores de la Revolución francesa quienes la representaron como un hecho natural. Jules Michelet, a la vez historiador y poeta de la Revolución, contó que en las calles y plazas de París había una palabra en boca de todos, la palabra «naturaleza», y asoció el final del Terror, que denunció como fenómeno antinatural, a un cambio decisivo de la terminología revolucionaria: después de 1794, en efecto, la «vida» ocupó el lugar de la «naturaleza»[3].

También los adversarios de la Revolución francesa, a su vez, la demonizaron, pero no como sublevación contra el Antiguo Régimen, sino como revuelta contra la naturaleza. Su aversión adoptó diversas formas. Rivarol, virulento adversario de primera hora, trató en vano, en el *Journal politique national,* de mostrar a la Asamblea Nacional que el cuerpo político es un complejo artificial que no debe nada a la naturaleza. Finalmente, preguntó con desprecio a los

diputados que por qué se contentaban con reclamar únicamente los mismos derechos para todos los hombres en vez de exigir lisa y llanamente la igualdad de sus virtudes y de sus talentos, dando él mismo la respuesta a su pregunta al exclamar que todos verían pronto, lo quisieran o no, que la naturaleza sabría oponerse mejor a los decretos de la Asamblea Nacional que una monarquía debilitada[4].

Para Edmund Burke, la Revolución es como una «chusma de hombres feroces y mujeres perdidas» donde «todo parece ajeno a la naturaleza»; se ha abandonado la «gran vía de la naturaleza» y es a ella a la que se ha declarado la guerra, no a un régimen político. Cuando Burke quiere mostrar el abismo que lo separa de los acólitos del rousseaunismo y de todos los sofistas franceses, se refiere a los «tiernos sentimientos primitivos de la naturaleza» que ya sólo existen al otro lado del canal de La Mancha, y declama: «Tememos a Dios, levantamos la vista con temor a los reyes, con afecto a los parlamentos, con deferencia a los magistrados, con reverencia a los curas y con respeto a la nobleza. ¿Por qué? Porque cuando semejantes ideas se presentan ante nuestros ojos, es natural verse afectado de este modo»[5].

La afectación de Burke revela claramente la fuerza que tenía la referencia a la naturaleza, tanto entre los partidarios como entre los adversarios de la Revolución francesa: la palabra podía adoptar, en efecto, nuevos sentidos, como ya lo había constatado la *Enciclopedia* de forma lapidaria, y ser utilizada por tanto por todos los partidos políticos. Es precisamente de ahí de donde extraía la palabra su fuerza explosiva, esa fuerza ideológica que solamente emana de conceptos cuyo sentido es bastante difuso. En 1800, y esto es fácil de comprender después de la experiencia todavía viva del Terror, Joubert pudo decir: «Quien dijo que la palabra "naturaleza" es una de las palabras más peligrosas de la lengua francesa tenía razón»[6]. Cincuenta años antes, Montesquieu había escrito que la naturaleza era una señora que él no conocía; ahora, todo el mundo se jactaba de conocerla íntimamente y arruinaba así su reputación.

III. La belleza de la naturaleza civilizada

A partir del primer tercio del siglo XVIII empiezan a sucederse en Francia los innumerables tratados sobre la naturaleza que marcan el Siglo de las Luces, desde el *Spectacle de la nature* del abad Pluche (1732) hasta los *Études de la nature* de Bernardin de Saint-Pierre (1784). Se trata de un género muy apreciado: en las bibliotecas privadas del Antiguo Régimen, las obras más frecuentes son el *Diccionario* de Pierre Bayle y las obras de Clément Marot, seguidas de cerca por la *Historia natural* de Buffon y de la ya mencionada obra del abad Pluche. Estos libros son tan leídos como *Manon Lescaut* y *La Nouvelle Héloïse*.

La obra de Buffon permite atraer la atención sobre una característica fundamental del concepto de naturaleza que predominaba en el siglo XVIII. En ella se oponen dos tipos de naturaleza: la naturaleza primaria, por un lado, que el hombre ha dejado intacta, y la naturaleza civilizada, por otro, que el hombre transforma en función de sus necesidades. Para nosotros, que tenemos hoy una conciencia ecológica más pronunciada, resulta chocante e incluso un poco escandaloso ver de qué lado se inclinan las simpatías de alguien como Buffon y la claridad con la que toma partido. La naturaleza primaria, esa naturaleza que en nuestra época posindustrial empezamos a preservar con gran apuro allí donde todavía es posible, no merece más que su absoluto desprecio; es baldío, desierto, caos, es desordenada y, por consiguiente, también inmoral. La naturaleza roturada, destruida, civilizada, en cambio, es contemplada por el hombre, vasallo del Cielo y rey de la Tierra, con satisfacción y exclamando: «¡Qué bella es, esta naturaleza civilizada!».

Buffon tenía buenas razones para entusiasmarse tanto, pues el conde no sólo era naturalista, sino también un gran empresario, que debía gran parte de su fortuna al comercio de la madera y a las rentas de sus fraguas. Es más, no

había ningún motivo para que tuviera mala conciencia por ejercer estas actividades industriales, ya que se basaban en una explotación de la naturaleza que la religión y la ciencia de su época no solamente toleraban, sino que incluso favorecían expresamente.

Por supuesto que ya en el mismo siglo XVIII aparece una oposición a esta depredación y esta desfiguración de la naturaleza. De inmediato pensamos en Rousseau, pero hay una figura todavía más reveladora por inesperada: se trata del duque de Saint-Simon, quien con sus *Memorias* confirió a la imagen de la alta nobleza francesa la expresión literaria más convincente. Es precisamente en las memorias de este cortesano, capaz de recurrir a todas las sutilezas y ardides de la etiqueta para ganarse los favores de su soberano, donde se hallan violentas críticas contra Luis XIV, quien gustaba de tiranizar a la naturaleza en sus parques.

Paradójicamente, es un hombre de mundo quien se declara asqueado por las cortapisas impuestas a la naturaleza. Y esta crítica no sólo se refiere al rey, sino también a los miembros de la alta nobleza como el duque de La Feuillade, quien, seducido por las posibles rentas de la navegación, ordena derruir los peñascos sobre el Loira cerca de Roanne para abrirlo al tráfico fluvial, pero multiplicando al mismo tiempo la fuerza destructiva de las inundaciones que «la sabia naturaleza había contenido»[7].

Sin embargo, su voz permanece aislada en la larga historia de una visión del mundo legitimada por las ciencias y al mismo tiempo sostenida por la teología, y que se basa en la depredación alegre de la naturaleza. A este respecto no es ocioso recordar hasta qué punto el lenguaje tradicional de la exploración e interpretación de la naturaleza está marcado por la terminología militar. Me limitaré a citar un ejemplo. Emil Du Bois-Reymond, fisiólogo, rector de la universidad de Berlín y secretario de la Academia de Ciencias de Prusia, comienza su discurso «Über die Grenzen des Naturkennens» (Sobre los límites del conocimiento de la naturaleza) con estas palabras:

> Del mismo modo que el conquistador de los viejos tiempos podía aspirar a un día de descanso entre sus campañas victoriosas, con el fin de medir con mayor precisión los límites de su poderío y hacer pagar un tributo a un pueblo todavía no sometido a un impuesto, o de detectar en el desierto un obstáculo que sus bandas de caballeros no podían franquear, y de reconocer por eso mismo una verdadera traba a su poder; del mismo modo no será en absoluto inapropiado que la conquistadora de nuestro tiempo, la ciencia de la naturaleza, trate de plantearse alguna vez con claridad las verdaderas fronteras de su imperio, haciendo una pausa en su trabajo con motivo de una ocasión solemne[8].

Por tanto, el hombre no se contenta con mejorar y embellecer la naturaleza, sino que también pone orden y crea una subordinación. Son las físico-teologías que, ya en el siglo XVII, pero sobre todo a partir del siglo XVIII, marcan con su impronta esta concepción de las teologías como doctrinas de la justa proporción, alegres o más bien escépticas, teorías del equilibrio global, y que explican cómo la sabiduría y la providencia divinas consiguen maravillosamente preservar el equilibrio de la vida terrestre.

Como dice Carlos Linneo, la economía de la naturaleza y la economía divina son lo mismo para la físico-teología. La suprema sabiduría del Creador se manifiesta aquí en la finalidad de la naturaleza y en la utilidad mutua de los elementos que la componen. Si nos preguntamos por qué al parecer Dios quiso crear determinados animales para que fueran matados por otros, debemos pensar que para la Providencia no sólo se trataba de preservar todas las especies, sino también de establecer una justa proporción entre ellas. En efecto, la superficie de la Tierra sólo puede soportar un número limitado de habitantes, y todos morirían si se doblara o triplicara esa cantidad. Todas las especies contribuyen al mantenimiento del equilibrio natural, incluso las especies inferiores y despreciadas como los insectos, en los que el perfecto equilibrio de la naturaleza, tal como Dios lo

ha creado, se manifiesta incluso de forma ejemplar. Vegetales y animales se mantienen dentro de las fronteras que tienen asignadas.

IV. La posición particular del hombre

El hombre no está a salvo de esta ley. Es cierto que, como escribe Linneo, es capaz de cazar las ballenas más grandes del océano, los tigres y leones más feroces, pero aun así está sometido del mismo modo a las leyes del equilibrio divino. Allí donde el número de seres humanos crece con excesiva rapidez las enfermedades contagiosas son más frecuentes, y las guerras causan estragos sobre todo donde hay sobrepoblación. Sin embargo, el hombre ocupa en el seno de la naturaleza una posición particular. La cuestión del sentido de la Creación sólo pueden plantearla quienes no saben que Dios ha creado todas las cosas para que estén al servicio del hombre. El hombre tiene derecho a sacar provecho de los demás habitantes de la Tierra. Y si ha sido creado para venerar a su Creador, las demás criaturas, plantas, minerales, animales, han sido creadas no sólo para honrar a Dios, sino también por el bien de los humanos.

La naturaleza puede equipararse a un Estado bien organizado en el que cada individuo encuentra su sitio y sus medios de subsistencia y en el que una jerarquía adecuada de cargos y titulares de esos cargos vela por impedir o corregir eventuales excesos destructivos. En esta jerarquía, el hombre ostenta una posición privilegiada en calidad de «ministro» supremo de la naturaleza, a cuyo servicio están todas las demás criaturas, pero que al mismo tiempo tiene que estar ahí por ellas y velar, en la medida de sus posibilidades, por el mantenimiento del equilibrio entre ellas. Así, el hombre es al mismo tiempo un componente de la naturaleza y su amo. Por tanto, el hombre es propietario de la Tierra y transforma toda su superficie en aras de su

productividad desenfrenada; es más, con su actividad ennoblece la naturaleza, que sin ella recaería en un estado de barbarie.

Con raras excepciones, el siglo XVIII es entendido como la época de la naturaleza civilizada. Esto se aplica tal vez menos a Rousseau –aunque el sentimiento y la escenografía sean indisociables de su afectación ante la naturaleza– que a sus sucesores, en todo caso a los adeptos que encuentra, sobre todo en los cursos en que el entusiasmo por la naturaleza es de rigor. En su historia del Antiguo Régimen, Hippolyte Taine demostró que el rasgo fundamental que caracteriza las costumbres no ha cambiado en absoluto en los tiempos agitados que preceden a la Revolución y la anuncian:

> Se trata de volver a la naturaleza, de admirar el campo, de amar la sencillez de las costumbres rústicas, de interesarse por los habitantes de las aldeas, de ser humanos, de tener un corazón, de gozar de la dulzura y la ternura de las afecciones naturales, de ser esposo y padre, y todavía más de tener un alma, virtudes, emociones religiosas, de creer en la Providencia y la inmortalidad, de ser capaz de entusiasmarse. Uno desea ser así, o al menos tiene la veleidad de ser así. En todo caso, si uno lo desea, es con la condición sobreentendida de que no se verá excesivamente desviado de su tren de vida ordinario y de que las sensaciones de esta nueva vida no mermarán para nada los gozos de la anterior. Así, la exaltación que comienza no será apenas más que una ebullición del cerebro, y el idilio se desarrollará casi enteramente en los salones[9].

Esta época, que hoy asociamos a la exhortación de Rousseau –«Vuelta a la naturaleza»–, es en realidad la época del sentimentalismo calculado.

V. La pérdida de moralidad de las ciencias

Pero las ciencias proceden con un cálculo totalmente desprovisto de sentimentalismo, y desde cierto punto de vista están también tan desprovistas de pasión e interés como proclamara Condorcet. Es cierto que el concepto de «ciencia conquistadora» se forjará bajo el Directorio, pero la visión del mundo que refleja marca ya con fuerza los comienzos de las ciencias modernas, sean experimentales o disciplinas de observación. Esta visión del mundo se caracteriza por una buena conciencia que acompaña a la conquista y explotación de la naturaleza, por la exclusión de los problemas normativos del dominio de la práctica científica, por un profundo ahistoricismo del pensamiento, así como por una posición extrañamente ambigua sobre el lugar que ocupa el hombre en el interior del sistema de la naturaleza.

Es sobre todo esta posición particular del hombre, esta distancia inconmensurable que lo separa de los demás seres vivos, la que hace que la explotación de la naturaleza por el ser humano no sea percibida como un problema. Además, esta naturaleza no tiene historia. Buffon enumera las cosas de que es capaz la naturaleza y, por tanto, las cosas de que es capaz el ser humano en la naturaleza: puede alterar, cambiar, destruir, desarrollar, renovar y producir. La naturaleza y el hombre serían capaces de todo si además pudieran eliminar y crear para siempre. Pero Dios se ha reservado estas dos posibilidades. El hombre se ve por tanto liberado, en muy gran medida, de la responsabilidad sobre las consecuencias de sus actos: no importa cómo trate a la naturaleza y se trate a sí mismo, Dios lo preservará de la catástrofe final. Así, en la físico-teología, las posibilidades de acción del hombre con respecto a Dios siguen estando limitadas, pero a cambio el hombre se ve aliviado de cierta carga por el hecho de que su responsabilidad es limitada. Para la ciencia moderna, al comienzo, la idea de que el hombre puede

intervenir de un modo destructivo en la obra de Dios, es decir, en la naturaleza, está por tanto excluida.

El factor responsable de esta certeza tranquilizadora que descarga al ser humano de buena parte de su responsabilidad es un rasgo propio de la ciencia moderna que, a mi entender, es fruto de la combinación de la voluntad de saber y la renuncia a una orientación. En las ciencias modernas, esta pérdida de moralidad, esta renuncia a una orientación con respecto a las cuestiones político-morales, se ha convertido en una condición fundamental de la investigación.

El *Discurso del método* de Descartes puede considerarse el modelo de esta concepción de la ciencia. Su tratado, que pretende ser guía de la razón y contribuir a la búsqueda de la verdad en las ciencias, formula instrucciones para la actividad científica que se caracterizan por su estrategia de evitación. En efecto, la duda sobre la que deben construirse los fundamentos sólidos del saber no es en absoluto radical, ya que de ella se excluye expresamente el ámbito de las leyes y costumbres. Ocurre que el científico, que aplaza su juicio hasta que se hayan examinado a fondo los principios del uso correcto de la razón, hasta el punto de que no quede ya ninguna duda, está obligado a pesar de ello a actuar en su calidad de ciudadano. Para liberarse de este dilema –imposibilidad de actuar por un lado, obligación de actuar por otro–, Descartes elabora una «moral provisional», que consiste por un lado en no poner en tela de juicio las normas sociales vigentes, y por otro en observar las normas que se ha decidido respetar de una vez por todas como si fueran ciertas.

De este modo, incluso sin ejercer una influencia directa en ella, Descartes formuló los principios de esta política científica que en las academias fundadas en el siglo XVI debía conducir a la consolidación de la ciencia natural moderna. Tal vez tan sólo en nuestros días estamos en condiciones de ver en el hecho de renunciar al «tratamiento de los asuntos religiosos y políticos», formulado en 1645 por

futuros miembros de la Royal Society, la condición fundamental del triunfo de la ciencia moderna, tal como la definió Newton, la *new mechanical philosophy*. Y es precisamente por el hecho de que la nueva ciencia de la naturaleza debía, por voluntad de sus partidarios, distanciarse de las controversias religiosas, por lo que pudo ser utilizada con fines político-económicos e igualmente religiosos. Esta ciencia pretendidamente «pura» se prestaba perfectamente a la lucha contra los adversarios filosóficos y políticos; así, por voluntad de Boyle, había que refutar la filosofía de Hobbes demostrando que sus concepciones en materia de filosofía de la naturaleza estaban llenas de errores.

Radicalismo en materia científica y adaptación a las circunstancias político-sociales se unieron de este modo para formar esa moral provisional que se convertiría, en la época moderna, en la moral definitiva de la ciencia, una moral de la buena conciencia. Para justificar la necesidad de esta moral, Descartes habló de una casa en la que había que instalarse cómodamente con carácter provisional, una vez que el antiguo domicilio ya estaba destruido y el nuevo todavía no estaba terminado. Pero para las nuevas ciencias de la época moderna, este albergue provisional se convertiría en un domicilio definitivo.

VI. La historización de la naturaleza

En los albores del siglo XIX cambia la imagen de una naturaleza sin historia. A partir de entonces, en casi todas las ciencias se imponen concepciones que se remiten a la historia y se hace evidente que la historia, como dice Droysen, «se abalanza sobre todo lo que es natural y lo pulveriza». La palabra «historia» se convierte en la fórmula mágica que distingue la ciencia del siglo XIX de la del siglo XVIII y la coloca por encima de ésta. El conde de Saint-Simon dice ahora que la historia universal es una alternancia entre revoluciones científicas y revoluciones políticas. A la revolu-

ción copernicana le sucede la obra de Lutero; a Bacon y Galileo, la Revolución inglesa y el absolutismo de Luis XIV; a Newton, Locke y la *Enciclopedia,* la Revolución francesa. Dado que la última revolución ha sido política, la siguiente ha de ser de nuevo una revolución científica: consistirá esencialmente en la historización de la naturaleza. Saint-Simon quiere promover esta revolución científica: tal como exigió Napoleón, la nueva ciencia del hombre, que todavía está por crear, acelerará el progreso de las ciencias y contribuirá al mismo tiempo, gracias a la reorganización de la sociedad, a restablecer la calma en Europa.

Para saber más acerca de las fronteras y los límites angostos de las ciencias de la naturaleza en el umbral de la era industrial, hay que examinar, como siempre, los programas radicales, las utopías y las revoluciones. Empezaré por la utopía.

Ya en el siglo XVIII los descubrimientos de nuevos «espacios» son cada vez más raros; cuanto más avanza el conocimiento de la Tierra, tanta más importancia adquieren los viajes en el tiempo. En el último tercio del siglo, la imaginación geográfica parece agotada: el sueño de Mercier sobre París en el año 2440 representa la primera ucronía. Louis Sébastien Mercier era un autor infatigable, un verdadero polígrafo que poseía el peligroso privilegio de que siempre lo citaran junto con Diderot: se decía que Diderot había leído todo y que Mercier había escrito todo. Entre las publicaciones destacadas de Mercier se halla esta ucronía, aparecida en 1772, titulada *L'an 2440, rêve s'il en fut jamais* (El año 2440, sueño si jamás lo hubo); se sitúa en la sociedad futura en un lugar imaginario, como suele suceder en el género utópico, pero en un tiempo todavía lejano. «No tan lejano como se piensa», como dice el título de un capítulo del libro de Mercier, que por cierto podría servir de divisa para toda su utopía.

El argumento de Mercier se desarrolla en París. Se trata de una utopía de la civilización en la que la naturaleza sólo aparece al margen de la cultura. Mercier todavía

no ha llegado a la afectación del *Ignorabimus!* de Du Bois-Reymond. Incluso si la naturaleza entraña secretos que seguimos sin desvelar, podemos estar seguros de que los avances que lograrán nuestros descendientes permitirán disipar los misterios. En el París utópico, cuyo cicerone, por cierto, Mercier compara con Buffon, la imagen de la naturaleza no se diferencia en nada de la que tenía la físico-teología tradicional. La exploración de la naturaleza sirve al hombre para ampliar su dominio para su propia gloria. La naturaleza, se dice en el libro, no espera nada más que la mano del amo a quien Dios la ha sometido. Este catecismo del progreso es fiel reflejo de la época en que escribe Mercier. Al terminar el siglo, el autor estaba muy orgulloso de que nunca antes los acontecimientos reales hubieran confirmado hasta tal punto predicciones como las contenidas en sus propios pronósticos. Pero hay que reconocer que éstas eran harto modestas para una utopía y que no hubo que esperar quinientos años, sino tan sólo veinticinco para verlas realizadas.

En un aspecto fundamental, la utopía de Mercier no sólo está anclada en el presente, sino incluso arraigada en el pasado. Es cierto que Mercier es un prerromántico, obsesionado con los mitos del fin del mundo. Según él, la civilización siempre está amenazada por catástrofes naturales: inundaciones, cometas, hambrunas, incendios, terremotos, por el agotamiento de la gravitación o la extinción de las estrellas. Sin embargo, por mucho que se trate de los objetivos y los motivos de Dios, no existe ningún lazo directo entre las acciones del ser humano y las catástrofes naturales. Las posibilidades de intervención del hombre son limitadas: no puede provocar dichas catástrofes ni ponerse absolutamente a salvo de ellas. Sólo Dios tiene el poder de someter la naturaleza a transformaciones violentas y poderosas y de desviar su marcha habitual; el ser humano, a su vez, no está en condiciones de impedirlo.

La imagen de la naturaleza que propone esta utopía sigue siendo, por tanto, tributaria de las representaciones

tradicionales de la físico-teología, y lo mismo se aplica en principio a la Revolución francesa. La ciencia de la época no lo tuvo en cuenta en modo alguno al comienzo: la Academia de Ciencias se reunió el día siguiente de la toma de la Bastilla. En el acta de la sesión consta la presencia de veintitrés personas. Se abordan los temas de la caries del trigo, la graduación de los aerómetros y las nuevas posibilidades de conservación de agua dulce en los barcos. Pero cuando la Revolución apenas había cumplido dos semanas, el pueblo ya rondaba por las calles gritando: «¡Abajo todas las academias!».

El hecho de que la Revolución se llevara a cabo, efectivamente, en nombre de la naturaleza, queda reflejado especialmente en la política científica de los revolucionarios, que consistió, ante todo, en una crítica de las instituciones científicas existentes. Ora con la reforma del calendario, ora con la unificación de las unidades de medida, el retorno a la naturaleza va en serio: el patrón que utiliza la propia naturaleza debe servir especialmente para establecer medidas verdaderamente republicanas. Es significativo que entre las grandes instituciones científicas del Antiguo Régimen, sólo se hubiera salvado del asalto de los revolucionarios –aparte, por supuesto, del Colegio de Francia– el «templo de la naturaleza», el respetable jardín botánico real, convertido a la sazón en Museo Nacional de Historia Natural.

El odio de la Revolución a la ciencia costó la vida a geómetras como Condorcet y a químicos como Lavoisier. A la inversa, otros se salvaron por su inclinación bucólica y su entusiasmo por la naturaleza impregnado de rousseaunismo. Cuando el ya anciano Daubenton, ex colaborador de Buffon, solicitó su «certificado de civismo», lo único que podía asegurar la supervivencia en aquellos tiempos del Terror, los radicales de su barrio dudaron hasta que alguien se acordó de que había escrito un tratado sobre la cría de ovejas y que él mismo introdujo las merinas en Francia; entonces extendieron al «pastor» Daubenton el certificado que sin duda habrían denegado al anatomista.

Los jacobinos tienen una concepción contradictoria de la ciencia: oscila entre el desprecio, que corresponde a la idea de Rousseau según la cual el hombre sólo puede ser feliz en «la ignorancia, la inocencia y la pobreza», y el intento de poner lisa y llanamente la ciencia al servicio de la Revolución, una ciencia politizada y orientada a la práctica. Según Burke, quien, impregnado de frío desprecio, formula sobre la Revolución un juicio mucho más perspicaz que bastantes personas cuya mirada está velada por el entusiasmo, los revolucionarios franceses tratan los asuntos humanos con la actitud de los científicos, matemáticos y químicos, y quienes exclaman, antes de guillotinar a Lavoisier: «¡La República no necesita sabios!», manipulan a los hombres como a cobayas sobre las que ensayan sus experiencias políticas. La Revolución francesa es también una revolución de los dogmas y las teorías.

El 7 de mayo de 1794, Robespierre pronuncia su gran discurso «Sobre las relaciones de las ideas religiosas y morales con los principios republicanos y sobre las fiestas nacionales». «El mundo ha cambiado –dice–, y todavía tiene que cambiar más.» Robespierre ve un lazo estrecho entre pasado y presente, un lazo que nos reafirma en nuestras esperanzas:

> ¿Qué tienen en común lo que es y lo que fue? Las naciones civilizadas han sucedido a los salvajes que erraban por los desiertos; los campos fértiles han ocupado el lugar de los antiguos bosques que cubrían el globo. Un mundo ha aparecido más allá de los límites del mundo; los habitantes de la Tierra han incorporado los mares a su dominio inmenso; el hombre ha conquistado el rayo y conjurado el cielo. Comparad el lenguaje imperfecto de los jeroglíficos con los milagros de la imprenta; cotejad el viaje de los Argonautas con el de La Pérouse; medid la distancia entre las observaciones astronómicas de los magos de Asia y los descubrimientos de Newton[10].

Después Robespierre pronuncia esa frase que aclara de una vez la concepción que tiene la Revolución de la naturaleza y de la sociedad: «Todo ha cambiado en el orden físico; todo debe cambiar en el orden moral y político. La mitad de la revolución del mundo está hecha; la otra mitad debe consumarse»[11]. En la historia de la humanidad, Robespierre constata la existencia de una fuerza de cambio tan importante que utiliza, para describir la transformación del pueblo francés, imágenes que en 1794, quince años antes de la *Filosofía zoológica* de Lamarck, debían sonar como osadías inauditas incluso en el ámbito de la ciencia natural: con su revolución, el pueblo francés parece haberse adelantado dos mil años al resto de la humanidad, crea una nueva especie, marcada por la fuerza de las transformaciones históricas, una vanguardia político-biológica con respecto a los demás especímenes del *Homo sapiens*.

Este pasaje es notable en varios aspectos. Se halla bastante lejos de las ideas de Rousseau, a quien sin embargo el propio Robespierre llamó maestro inigualable del género humano. Es más bien la naturaleza del aristócrata Buffon la que se invoca aquí, esa naturaleza que el hombre transforma y civiliza para su propia gloria. Esta naturaleza ya no tiene historia; ha estado sometida a terribles cambios, pero dado que éstos han tenido lugar, no forman parte de la historia de la humanidad: la revolución de la naturaleza ha concluido. Lo que queda por llevar a cabo es una revolución moral y social, y a ella se vuelca el ímpetu de los jacobinos. Es verdad que los principios morales y políticos están tomados de la concepción de la naturaleza de Rousseau, pero el proceso histórico separa la naturaleza de la sociedad; esta última debe ser pacificada primero para que pueda llevarse a cabo la revolución social.

A finales del siglo XVIII, la presión que se ejerce a favor de la historización de todos los ámbitos de la vida adquiere cada vez más fuerza, pero todavía no en grado suficiente para tener en cuenta al mismo tiempo las transformaciones en el seno de la naturaleza y de la sociedad, y menos toda-

vía para establecer vínculos entre ellas. La naturaleza sigue siendo antropocéntrica. El hombre ejerce su dominio sobre ella. Sin embargo, no está en condiciones de destruirla. Dios, que se ha reservado la manipulación de las catástrofes, ha descargado con ello de un modo decisivo al hombre de la responsabilidad sobre las consecuencias de sus actos.

A mediados del siglo XIX, en el primer volumen de su *Cosmos,* Alexander von Humboldt constataba todavía con calma que los descubrimientos del género humano podían ser sin duda mortíferos, pero que eran muy inferiores a las fuerzas de la naturaleza, que podían eliminar en pocos segundos o algunos minutos a un gran número de personas.

VII. El paso a la teoría de la evolución

El paso a la concepción de la naturaleza del siglo XIX puede esbozarse por tanto del modo siguiente: la perspectiva antropocéntrica se difumina; la creencia en la fuerza reguladora de las catástrofes, que según la tradición preservaban el equilibrio natural, retrocede; los cambios que afectan a la naturaleza y la sociedad se tienen en cuenta ahora conjunta y simultáneamente; la economía divina de la naturaleza pierde fiabilidad; privado de sus principios fundamentales que le permitían orientarse, el ser humano busca ahora nuevas referencias en un entorno natural y social que cambia rápidamente.

De todos modos, la obra de Malthus, *Ensayo sobre el principio de la población* (1798), nos muestra claramente hasta qué punto la representación de la naturaleza y del mundo surgida de la teología física ya empezaba a tambalearse a lo largo del siglo XVIII[12]. El ensayo de Thomas Robert Malthus, pastor de la Iglesia y primer profesor de economía política en Inglaterra, sobre las leyes demográficas está muy influido por el terror que le inspira el hecho de que las catástrofes ya no cumplan su función. El vínculo que establece entre el crecimiento aritmético de los re-

cursos alimentarios y la progresión geométrica de las cifras de población instaura una relación dramática entre la historia natural y la de los hombres. Para resolver los problemas demográficos, Malthus ya no confía a medio plazo en las guerras, las hambrunas o las epidemias, sino únicamente en la conciencia de cada uno. Invitados a observar la contención moral en su comportamiento sexual, los propios individuos deben contribuir, retrasando la satisfacción de sus necesidades, a la reducción necesaria del crecimiento de la población.

Malthus seculariza el problema clásico de la físico-teología, el del libre albedrío, desnaturalizándolo. El hombre ya no contribuye ciegamente, con sus actos que transforman la naturaleza en cultura, a llevar a cabo un objetivo de la naturaleza deseado por Dios. Por el contrario, se ve impulsado, al activarse su conciencia y su razonamiento, a adoptar un comportamiento que asegure la capacidad de supervivencia de la especie. La teoría de Malthus tiene un carácter misionero: nunca antes se había exigido tanto de los hombres, nunca más se les creerá capaces de soportar tanto.

La idea de que la naturaleza está inscrita en una historia se impone entonces de manera irresistible: esto tiene una consecuencia absolutamente esencial, a saber, que el hombre pierde la posición particular que ocupaba desde hacía tanto tiempo en la naturaleza y en la cosmogonía. Como se dice en las enciclopedias de historia natural de comienzos del siglo XIX, el hombre ha sido, por así decirlo, completamente absorbido por la naturaleza, con sus leyes y su civilización, su saber y sus actividades; el hombre deja de ser el ministro supremo de Dios, criatura dotada de todos los poderes para dominar la naturaleza; se convierte en un habitante del mundo como todos los demás. En 1809, Lamarck escribe «algunas observaciones relativas al hombre» al final de la primera parte de su *Filosofía zoológica* y concluye con la prudente constatación de que «éstas serían las reflexiones que cabría hacer si el hombre, considerado aquí

como la raza preeminente en cuestión, no se distinguiera de los animales más que por las características de su organización y si su origen no fuera diferente del de ellos»[13].

El paso de Lamarck a Darwin se concretó en el paso del *condicional* al *indicativo;* Darwin, que un día había escrito que quería excluir totalmente al hombre de sus reflexiones, pues el tema estaba impregnado de prejuicios, tuvo finalmente que plantearse a pesar de todo la cuestión de saber si el hombre, como cualquier otra especie, descendía de alguna forma que hubiera existido anteriormente. La respuesta, a saber, que el hombre está sometido a las mismas conclusiones que cualquier otro ser vivo, no era tan difícil de hallar como de enunciar, y sabemos perfectamente cuánto le costó al propio Darwin[14]. La idea de que el hombre no aparece de golpe en la cúspide de la escala orgánica, sino que fue escalando hasta llegar a ella, este descubrimiento, constituye el núcleo antropológico de la teoría de la evolución. Darwin ya apuntó la divisa de esta teoría en uno de sus cuadernos: *Man is no exception,* el hombre no es una excepción.

La historización de la naturaleza atenta contra la posición privilegiada del ser humano, pues le priva definitivamente de la tranquilidad derivada del hecho de conocer cuál es su lugar en el mundo, orientación positiva que había preservado durante mucho tiempo la físico-teología. La combinación de voluntad de explicación y de abandono de toda orientación, que ha contribuido al éxito y al reconocimiento social de las ciencias naturales, quedó definitivamente establecida.

Sobre el mismo telón de fondo de esta evolución conviene considerar el nacimiento de las ciencias sociales y humanas. Las ciencias morales en el siglo XVIII toman como modelo las ciencias de la naturaleza en su sentido desapasionado y desinteresado, pero al mismo tiempo quieren servir de correctivo de las mismas, ya que pretenden ilustrar al hombre sobre los principios de una vida justa. Sin embargo, muy pronto esta pretensión de formular una orien-

tación deviene problemática porque quiere dar un carácter científico a ámbitos de la vida que son de una especie distinta que los objetos de la naturaleza.

Las ciencias naturales habían conocido el éxito por el hecho de adoptar una actitud experimental, pero muy pronto se vio que en lo tocante a la sociedad no era tan fácil sustituir la experiencia por la experimentación. En ese siglo que Burke calificó de «siglo de los sofistas, los economistas y los maestros del cálculo»[15], las ciencias humanas se convertirían finalmente en malas copias de las ciencias naturales o bien adoptarían la forma de nuevas creencias, como sucede en Comte, cuya ciencia natural de lo social terminó siendo una religión universal, con Comte en persona en el papel de gran sacerdote de la humanidad.

Las expectativas son enormes con respecto a las nuevas ciencias, hasta el punto de rozar incluso lo grotesco cuando, por ejemplo, en 1848 el general Cavaignac, cuando la fuerza militar ya no se basta por sí sola para mantener a raya al populacho, acude a la Academia de Ciencias Morales y Políticas para pedirle que le ayude a pacificar a las multitudes[16].

VIII. Certezas y problemas de un siglo estúpido

A lo largo del siglo XIX, ese que Léon Daudet, uno de sus detractores más vehementes, tildó de «estúpido», persiste la fe en el progreso de las ciencias y la técnica. En primer lugar, cobra fuerza a medida que disminuye la fuerza orientadora de los viejos dogmas. Todos los que, como Joubert o Nietzsche, llaman la atención sobre la posible decadencia de las ciencias, o que, como Kierkegaard, profetizan que todo el mal vendrá finalmente de las ciencias naturales, no dejan de ser marginales. Para Du Bois-Reymond, la expresión profética de Bacon –«saber es poder»– se ha hecho por fin realidad en el siglo XIX. Además de la adquisición de conocimientos y métodos, se encomienda a las ciencias natu-

rales el objetivo de asegurar «el dominio y la explotación planificados de la naturaleza por el hombre con vistas a incrementar su poder, su bienestar y sus placeres»[17].

Con esas mismas palabras podrían haber formulado también Buffon y Linneo sus pensamientos, con la única diferencia de que ellos se creían todavía a buen recaudo, protegidos en una naturaleza que a fin de cuentas carecía de historia y cuyo equilibrio estaba en manos de Dios. Ahora la ciencia no obra ya con un objetivo preciso, se ha convertido por sí misma en su propio objetivo supremo. Para Du Bois-Reymond, la historia de las ciencias naturales es la verdadera historia de la humanidad.

El nombre de este fisiólogo y secretario de la Academia de Ciencias de Prusia se asocia al famoso *Ignorabimus!,* el intento de determinar los límites del conocimiento de la naturaleza. Paradójicamente, esta misma tentativa hace que la inmodestia se erija en programa. En efecto, Du Bois-Reymond no sólo creía poder establecer con precisión los límites del conocimiento humano, sino que también se mostraba tanto más confiado en las posibilidades de este conocimiento en el interior de las fronteras trazadas. Con esto nos topamos, en su forma más pura, con esa mentalidad, de la que sólo ahora estamos intentando desprendernos, con esa idea de que tenemos derecho a hacer todo de lo que seamos capaces con la naturaleza.

Sin embargo, en Du Bois-Reymond ya aparece un esbozo de crítica del progreso científico y técnico. Habla, por ejemplo, del creciente agotamiento de los filones de carbón y observa, no sin inquietud, la depredación criminal de las riquezas naturales, que parece tanto más problemática cuanto que en aquella época apenas se conocen fuentes sustitutivas de energía natural. Pero para él, a fin de cuentas, éste no es un problema que incumba a las ciencias, sino exclusivamente a la industria, que se desarrolla muy rápidamente. Por consiguiente, sigue predominando una actitud optimista ante las ciencias, que llega incluso a adquirir proporciones desmesuradas: «¿Qué puede atentar contra la

cultura moderna? ¿Dónde está el rayo que tumbó la torre de Babel? Nos invade el vértigo cuando pensamos adónde llevará la evolución actual a la humanidad dentro de cien, mil, diez mil, cien mil años y todavía más allá. ¿Qué puede quedar de inaccesible?»[18]. He aquí el credo confiado de la buena conciencia.

Hoy, un poco más de cien años después de estos interrogantes de Du Bois-Reymond, parece que hemos llegado ya, si no a los límites de nuestro saber, al menos a los límites de nuestro crecimiento; las posibilidades de explotación de la naturaleza ya no nos parecen infinitas, y el optimismo de un Jacob Burckhardt, por lo demás un hombre de humor bastante sombrío, que pensaba sin embargo que la naturaleza sólo producía cosas buenas, que estábamos lejos de haber llegado al final, que debíamos reunir nuestras fuerzas para conservar los frutos de la época antigua para una época mejor, incluso ese suave optimismo moderado se nos ha vuelto lejano y extraño.

La imagen de la naturaleza que ofrece la físico-teología clásica del siglo XVII y de comienzos del siglo XVIII se caracteriza por la confianza en el poder compensador y equilibrador del Creador. Esa naturaleza no tiene historia y el hombre que la transforma y la civiliza no es responsable de las consecuencias finales de sus actos: en efecto, la destrucción irremediable de la naturaleza queda fuera de su alcance. La ciencia de la naturaleza, primero en el terreno experimental y después también en el ámbito de la observación, excluye de la práctica científica la discusión de cuestiones normativas.

El comienzo del siglo XIX está marcado por una historización creciente de la naturaleza; es verdad que la toma de conciencia de que el hombre es capaz de destruirla de modo irreparable sólo se desarrolla muy lentamente, pero empieza a extenderse la idea de que ya no está exento de responsabilidad sobre las consecuencias de sus intervenciones en la naturaleza. Se puede caracterizar las ciencias modernas de la naturaleza, consagradas a la exploración de esta na-

turaleza historizada, capaz de evolucionar, por la combinación de la voluntad de explicación y del abandono de toda orientación, abandono que por cierto empieza a propagarse desde el siglo XVII en las academias de ciencias fundadas en Europa en aquella época. Son las ciencias humanas y sociales, de reciente aparición, las que asumen esta función orientativa, ciencias que se conciben al comienzo como ciencias morales, pero que a la larga no están en condiciones de responder a la exigencia de combinar el carácter científico de las ciencias naturales con las explicaciones del mundo de carácter teológico.

Poco a poco se impone por tanto igualmente, en las ciencias humanas y sociales, una especie de pérdida de moralidad, y ya Wilhelm Dilthey constata que el movimiento naturalista en las ciencias tiene algo irresistible. El precio por el acceso de determinados ámbitos a la cientificidad es elevado. La economía, por ejemplo, sólo puede adquirir el rango de disciplina universitaria cuando renuncia a analizar los actos del *œconomus* con criterios de bondad o maldad y se limita a analizarlos como actos favorables o desfavorables para él. Para convertirse en una ciencia digna de este nombre, la etnología tuvo que renunciar a las representaciones de los buenos o malos salvajes y llegar a elaborar una escala de desarrollo en la que se pudiera atribuir a las tribus, pueblos y naciones el lugar supuestamente «objetivo» que les correspondía.

Pero durante mucho tiempo se sigue utilizando el lenguaje de la físico-teología, pues permite disimular el agnosticismo de los teóricos modernos. Esa estrategia salta a la vista en autores como Mandeville y Adam Smith. ¡Qué seguro tenía que estar uno de sus conclusiones para formular con el venerable vocabulario de la divina providencia el lazo escandaloso entre *vicios privados* y *beneficios públicos*! El egoísmo ya no se considera un defecto, un mal, sino por el contrario una condición necesaria para el buen funcionamiento de toda sociedad, en la que las inclinaciones altruistas han quedado obsoletas desde hace tiempo. «No

debemos nuestra cena a la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero –nos dice Adam Smith–, sino únicamente al hecho de que éstos velan por su propio interés» (*La riqueza de las naciones*, I, 2).

El hecho de que la economía de la naturaleza pueda ser destruida por el hombre habría sido impensable para los científicos de los siglos XVII y XVIII. Hoy tratamos de restablecer el equilibrio de una *œconomia naturae* que se ha desagregado. No se puede ni pensar en un «retorno a la naturaleza», que por lo demás no casaría con la idea bien entendida de un Rousseau. Éste era muy consciente de que el estado de la naturaleza, que por cierto no podía explorarse de forma empírica, y la imagen del hombre que había surgido de ella no podían servir de patrón de medida para juzgar la vida civilizada.

En la segunda mitad del siglo XIX, los decadentes se revuelven contra la naturaleza y lo primitivo; su patria es la civilización, practican la botánica en las calles y prefieren la ciudad al campo, los canales a los ríos. Todo lo que aleje lo más posible al hombre de la naturaleza les parece una feliz invención. En un espíritu antidarwiniano, Nietzsche aboga por un «ennoblecimiento por degeneración»[19]; dice que el progreso espiritual de la comunidad humana depende de individuos que no están seguros de sí mismos y son moralmente inferiores; y señala finalmente que las naturalezas más fuertes se contentan con preservar la especie, mientras que su desarrollo viene asegurado por las más débiles. Pero a pesar de ello surge a fin de cuentas en Nietzsche, parece que de modo involuntario, la pregunta: «¿Cuándo se nos permitirá "naturalizarnos", a nosotros los hombres, con la naturaleza pura, nuevamente descubierta, nuevamente liberada?»[20]. Es ésta una pregunta que tiene su origen en la mala conciencia y que influye en los escritores y los humanistas de nuestro siglo, pero necesita medio siglo para llegar a las ciencias, que todavía descubrirán la fisión del átomo y las posibilidades de manipulación de los genes.

Con la pérdida de moralidad de las ciencias cristaliza esta constelación de las formas del saber de la que quiero hablar en la última parte de mis lecciones. Por un lado están las ciencias de la naturaleza, cuya buena conciencia es más sólida que nunca. Por otro lado, por el contrario, está la especie que se queja, formada por los escritores y los investigadores de las ciencias humanas. Oscilando entre ambos se hallan las ciencias sociales, que no llegarán nunca a optar entre uno de los dos polos, es decir, a decidir si deben dedicarse, siguiendo el modelo de las ciencias de la naturaleza, a la tranquila labor de explicar el mundo, o si, como la literatura, prefieren denunciar el estado de cosas y consolar a los seres humanos.

En mi obra *Las tres culturas* he descrito esta oscilación, esta vacilación de las ciencias sociales, que adopta formas específicas en Francia, Inglaterra y Alemania. Volveré sobre esto en las próximas lecciones, empezando con la descripción de la Iglesia de los intelectuales en los siglos XIX y XX. Dedicaré las últimas lecciones al presente de los intelectuales y a su política del espíritu, sin perder de vista, de todos modos, la historia.

UNDÉCIMA LECCIÓN

La Iglesia de los intelectuales en el siglo XIX: Sainte-Beuve y algunos otros

I. Introducción

Son a menudo las instituciones más antiguas y respetables las que abren la vía a la innovación y la experimentación. Su sólida reputación permite audacias que las más jóvenes no pueden permitirse. El nuevo rico suele ser el más conservador. Con motivo de mis cursos sobre la historia de los intelectuales europeos y su política del espíritu, aprovecho la apertura de espíritu de una institución como el Colegio de Francia para tejer entre distintas tradiciones intelectuales una relación que todavía no puedo precisar definitivamente.

La primera parte de mis conferencias, consagrada a la relación entre melancolía y utopía, pretendía describir un capítulo importante del proceso de civilización y dotarlo de contornos particulares. Para la modernidad europea, la melancolía se convierte en el indicio de debates espirituales: tanto el capitalismo como el socialismo cultivan el ideal de la vida activa y por tanto no dejan sitio a la melancolía. El melancólico está tan proscrito en la realidad como en los sistemas utópicos, que perpetúan por regla general las tendencias sociales en las que tienen su origen en vez de representar una verdadera alternativa. Por consiguiente, no es tanto la oposición con respecto a un sistema social particular la que se encarna en la melancolía, como la expresión de un malestar de fondo con respecto a la civilización moderna, caracterizada por la ciencia y la técnica.

Las grandes certezas, que si bien representaban los límites de la soberanía humana al mismo tiempo suponían un profundo alivio para el hombre, desaparecen en la transi-

ción de una historia natural a la historia de la naturaleza: en el marco de la físico-teología, el hombre seguía siendo un objeto. Sus posibilidades eran limitadas, pero sus responsabilidades permanecían asimismo confinadas dentro de determinadas fronteras. Con la historización de la naturaleza se abren ante el ser humano perspectivas insospechadas, al tiempo que se ve invadido por una responsabilidad que hoy en día sólo puede parecernos excesivamente exigente para la especie *Homo sapiens*.

En esta óptica, distinguiré –de manera todavía imprecisa, lo reconozco– una relación específica entre melancolía e historia natural en el seno de los Modernos. En ambos casos se detecta una oposición a la vida moderna que durante mucho tiempo debió de parecer anacrónica y estereotipada, pero que hoy nos causa una impresión curiosamente familiar.

En este contexto hay reflexiones que nos parecen bastante extrañas a primera vista y que después de algún tiempo revelan un sentido profundo. He hablado de una relación entre la melancolía y el fin de la historia natural antes de conocer el retrato de Chateaubriand bosquejado por Théophile Gautier, donde dice de él que había reabierto la gran naturaleza cerrada y había inventado la melancolía moderna.

II. Un modelo melancólico: La Rochefoucauld

Sainte-Beuve forma parte de esos pensadores del siglo XIX que contienen rasgos antimodernos que hoy en día nos parecen más bien familiares. Éste es el tema que trataré de resaltar en esta lección. Para empezar, he de confesar que me fascina esta personalidad, cuyas audacias y aflicciones se esconden con dificultad tras una máscara de bonachón; me fascina también una vida impregnada de literatura, hasta un punto que sólo era posible en Francia. Alemania es un país en que se valora al poeta, pero la literatura se contem-

pla más bien como algo opuesto al sistema social; de ahí tal vez que sólo alguien venido de Alemania pueda comprender el reconocimiento que suponía para Sainte-Beuve la buena disposición de Francia hacia la literatura. Cuando Charles Nodier cae enfermo, Sainte-Beuve, en una carta del 3 de enero de 1844 a Caroline Olivier, describe la simpatía de todo un país: «¡Amable país, después de todo, esta Francia, donde un simple hombre de letras, que no puede nada, que no es nada, tiene tanta importancia y donde se manifiesta tan espontáneamente el homenaje de todos por el espíritu, por el talento y la gracia!»[1].

Ahora intentaré, dejando atrás la fascinación, pasar al análisis.

Empecemos por el principio. El 13 de junio de 1855, Sainte-Beuve escribe a Philarète Chasles acerca de las circunstancias de su nacimiento: «Él [mi padre] murió, por cierto, *el año mismo* de su boda. Yo nací *después* de que muriera. Mi madre pasó los últimos meses del embarazo sumida en un duelo amargo: de ahí sin duda el tono melancólico que yace en el fondo de mi naturaleza desde que levantó el vuelo»[2]. Por supuesto, no voy a exponerles una biografía de Sainte-Beuve, y si menciono esta carta es porque revela hasta qué punto era importante para él atribuirse un temperamento y un humor que tradicionalmente se asociaban a la inteligencia y, ante todo, a los miembros de la élite intelectual. Lo decisivo en todo esto es la justificación científica que aporta y que por su espíritu determinista parece descartar todo azar y toda duda. Como escribió Joubert, la melancolía es tal vez una desgracia que no encuentra sus palabras, pero que tiene sus «razones».

De este modo se establece un discurso que determina el retrato que dibuja Sainte-Beuve de sí mismo; otros también lo consideran a partir de entonces melancólico. En una carta a George Sand del 3 de julio de 1845, la melancolía se convierte en el *hábito* de la producción literaria: «Me pregunta usted por lo que hago. Pues bien, nada. Me *agobio* con las *letras,* es decir, con lo que no es naturaleza ni poe-

sía, con lo que no es ni religión ni pasión...». En esta *tierra de nadie* afectiva no queda más que «mi tristeza del día y [...] mi desespero *eterno*»[3].

Aparecen todos los *topoi* del discurso sobre la melancolía. El «sol negro de la melancolía» se cita como si caracterizara realmente la condición de Gérard de Nerval y hubiera dejado de ser una simple cita; en Lamarck se percibe «mucha tristeza» y, tras la lectura del *René* de Chateaubriand, Sainte-Beuve escribe lo que prescribe a todos el *Dictionnaire des idées reçues* en este caso: «Me he visto reflejado completamente, y este recuerdo, cuando pienso en él, solo a la luz de la luna, o en las sombras de la noche, me sume en una melancolía profunda...»[4]. Sainte-Beuve tiene entonces dieciséis años. Así hablan los jóvenes que todavía no pueden saber que, antaño, todos sus mayores hablaban así.

Pero Sainte-Beuve no se queda ahí. Advierte con suma lucidez que la melancolía es un estado que guarda mucha relación con lo psíquico, pero que también tiene aspectos en común con el carácter nacional o, más exactamente, con la cuna nacional de ciertas emociones. El inglés Wordsworth, por citar un ejemplo de historia literaria, es un incomprendido en Francia –donde el mal del siglo está en su casa–, simplemente porque es feliz. Wordsworth es un *regular* que respeta las normas y a quien en Francia hay que reprochar el hecho de no haber sufrido. De ahí que Sainte-Beuve se dedique en cuerpo y alma a hacer de Wordsworth un poeta elegíaco y por tanto susceptible de hacerse familiar también a este lado del canal de La Mancha. En una época en que se traducía todo, los románticos franceses no tradujeron a Wordsworth. Sainte-Beuve reparó esa tardanza.

El hecho de que Sainte-Beuve fuera capaz de abordar la melancolía de forma totalmente irónica dice mucho de su libertad de espíritu. Una fórmula como «esos buenos tiempos en que éramos infelices» apunta ya esa ironía, a la que dará rienda suelta cuando escriba, el 15 de agosto de 1838,

a Caroline Olivier: «Mi tristeza [...] se debe en primer lugar a la ausencia de Dios [...] [y a la] falta de dinero sobre todo»[5].

Amédée Duquesnel escribe en 1839: «La biografía es la pasión del señor Sainte-Beuve. Este género era casi desconocido en Francia; es una mezcla de fina razón y tierna melancolía que tiene a veces un encanto extraño»[6]. Cien años más tarde, Henri Bidon, quien escribe sobre Sainte-Beuve en la *Revue de Paris* (15 de marzo de 1931), explica en tono categórico: «Escribo la historia de un hombre muy desdichado». Y Maxime Leroy no hace más que repetir la presentación que hace su héroe de sí mismo: «Sainte-Beuve nació melancólico; siempre fue melancólico»[7]. Frente a Gustave Michaut, que atribuía a Sainte-Beuve una «cara sombría» y quiso deducir de ello consecuencias de gran alcance –como si la fisiognomonía fuera realmente esa ciencia que Lavater había querido ver en ella–, Henry Bordeaux señaló fríamente: «No suscribo para nada este último juicio. La *cara sombría* era el signo del *mal del siglo, la actitud indispensable de todo ambicioso*»[8].

¿Significa esto que haya que acusar a Sainte-Beuve de falta de sinceridad? En absoluto. Se trata sólo de subrayar que las disposiciones e inclinaciones personales también tienen que encontrar su camino y sus redes en una sociedad y en el seno de una tradición nacional que las lleven a la plenitud de su expresión y las hagan merecedoras de atención social. Por triste que sea el duelo, sólo se hace insoportable cuando no es percibido por los demás ni por tanto reconocido.

El crítico literario norteamericano Irving Babbitt habla por ello de una sabiduría del desencanto en la que se habría refugiado Sainte-Beuve[9]. Esta observación adquiere todo su sentido en la comparación, propuesta en otro lugar por Babbitt, entre Sainte-Beuve y otro gran melancólico del que ya he hablado largamente: La Rochefoucauld.

Les recuerdo que Sainte-Beuve atribuyó a su artículo sobre La Rochefoucauld –curiosamente publicado, como

ustedes saben, en *Retratos de mujeres*– una función particular en su propio desarrollo personal y en su carrera literaria:

> Este artículo sobre La Rochefoucauld (si se me permite señalarlo hoy) marcó una fecha y un *tiempo,* un giro decisivo en mi vida intelectual. Mi primera juventud, desde el momento en que comencé a reflexionar, había sido completamente filosófica, además de una filosofía positiva, conforme a los estudios fisiológicos y médicos a los que me había consagrado. Pero una grave crisis moral, un gran trastorno de sensibilidad me sobrevino hacia 1829, dando lugar a una verdadera desviación en el orden de mis ideas. Mi antología de poemas *Les Consolations* (Los consuelos) y otros escritos que le siguieron, en particular *Voluptuosidad*, así como los primeros volúmenes de *Port-Royal,* rendían testimonio suficiente de esta disposición inquieta y emocionada que admitía una parte notable de misticismo. El estudio sobre La Rochefoucauld anuncia la curación y marca el final de aquella crisis, el retorno a ideas más sanas que con los años y la reflexión no han hecho más que reafirmarme[10].

A raíz de este comentario, la presentación que hace Sainte-Beuve de La Rochefoucauld no puede leerse sino como una preciosa contribución a su propia autobiografía. No es que Sainte-Beuve se esconda detrás de La Rochefoucauld, sino que lo utiliza para acentuar de un modo más incisivo sus propias preferencias intelectuales y sus antipatías personales. Sainte-Beuve aporta en este aspecto una interpretación singular, que no se deja captar más que en el contexto del propio boceto de su vida.

Tocado por la «tristeza increíble» de La Rochefoucauld, Sainte-Beuve habla también –como el propio La Rochefoucauld y la mayoría de sus biógrafos– del cisma de su vida, que «se partió en dos mitades opuestas, una de ambición y galantería, la otra de devoción y penitencia», pero únicamente lo evoca para poder jugar sutilmente con esta

dualidad. El destino de La Rochefoucauld parece predestinado, cuando éste, que en palabras de Sainte-Beuve «tenía treinta y cinco años cuando entró en la Fronda, lo hizo estando ya desengañado, irritado y, por decirlo todo, bastante pervertido [...]. Tiene casi cuarenta años: la gota ya le ataca y está casi ciego. Vuelve a la vida privada y se hunde en el sillón para no levantarse más [...]. Empieza el hombre honesto y cabal y se manifiesta el moralista. El señor de La Rochefoucauld nos parecerá todo un sabio justo cuando nada le interesa»[11]. La razón estriba en que esta vida, a los ojos de Sainte-Beuve, no ha fracasado, sino que no encuentra su verdadera vocación hasta después de su fracaso en el gran mundo: «Todas las aventuras debían acabar en él, no como la Fronda en las canciones, sino por medio de máximas; una burla, también, encubierta y grave. Lo que parecía un vestigio recogido por la experiencia después del naufragio, compuso el verdadero centro, por fin hallado, de su vida». En este sino se revela un «destino expreso de la naturaleza»[12]. En 1866, al término de su vida, Sainte-Beuve dijo que la naturaleza lo había destinado a ser un crítico. Ahora empezaba a creerlo[13].

No se trata únicamente de la vida, sino de algo más importante: la literatura. Sainte-Beuve habla de La Rochefoucauld llamándolo «futuro autor de las *Máximas*». El destino de La Rochefoucauld es su vocación literaria. A la inversa, la literatura es una cosa demasiado seria para poder explicarla simplemente a partir de los azares de una vida y del fracaso de unas ambiciones políticas. La Rochefoucauld escribe sin duda inspirándose en su propia experiencia, pero no se contenta con reproducirla. La literatura también es esforzarse, es un oficio, es un trabajo, y Sainte-Beuve subraya, no tanto con asombro como con el tono de quien dice algo evidente, que supuestamente La Rochefoucauld reelaboró algunas de sus máximas hasta treinta veces. No es por el hecho de transcribir directamente sus experiencias, sino por elaborarlas en sentido literal, literariamente, por lo que La Rochefoucauld realiza una obra

cuya influencia tiene un alcance no sólo histórico, sino también antropológico: así, las *Máximas* «tienen derecho a gustar a quienquiera que haya tenido su Fronda y su disparo en los ojos». Solamente después de La Rochefoucauld una experiencia amarga se convertirá en capricho y en moda, la «moda de las máximas», que uno escribe porque tiene unas ganas irreprimibles de «hacer sentencias». Esta literatura de moda convierte también los sentimientos en una cuestión convencional: no basta ya con verter lágrimas, ahora hay que verter lágrimas bellas.

Encontramos aquí los aspectos ocultos de la concepción de la literatura en Sainte-Beuve –repito la consigna: la literatura es trabajo–, sobre los que habré de volver. En todo caso, el hecho de que utilice su estudio sobre La Rochefoucauld para relatar las etapas de su propia vida y el hecho de que hable literalmente en este contexto de enfermedad y curación demuestran que la literatura no es un pasatiempo, sino una cosa seria: trabajo, convicción, presión interior, una cuestión de vida o muerte. Sainte-Beuve se remite a Matthew Arnold, a quien tanto admiraba y que en Inglaterra hace las veces del Sainte-Beuve inglés, para adoptar una actitud ante la vida y la literatura que, en el siglo XIX, sólo encuentra una expresión idónea en lengua inglesa: *seriousness*.

III. La literatura en el espíritu de la historia natural

Sainte-Beuve confiere a su actividad literaria una seriedad o gravedad suplementaria porque la practica con espíritu científico, es decir, en pleno siglo XIX, en el espíritu de la historia natural. Este estado de hecho es bien conocido y no hay necesidad de que me explaye al respecto. En el capítulo «El naturalismo de los espíritus» de su libro *La Pensée de Sainte-Beuve*, Maxime Leroy describe cómo el naturalismo de Sainte-Beuve era tributario de sus estudios sobre La Rochefoucauld:

Sainte-Beuve enriqueció este naturalismo con aportaciones que tomó prestadas de La Rochefoucauld. Algo se ha dicho entre Descartes y Condillac que hace explicable la iniciativa del sensualismo; ese algo, Sainte-Beuve creyó haberlo oído proferir por La Rochefoucauld, el contemporáneo de *La Princesse de Clèves*. Entre Enfantin y Descartes, entre Sainte-Beuve y Descartes están Condillac y los Ideólogos, a los que Ernest Seillère añadiría con razón a Rousseau; pero también está el autor de las *Máximas,* aquel La Rochefoucauld tan querido por el retratista y el hacedor de ideas morales, aquel La Rochefoucauld que hace de eslabón entre Descartes y Condillac.

Sainte-Beuve lo observó, y debemos a La Rochefoucauld que el hombre, bajo el reinado de Bossuet, fuera comprendido en sí mismo, ni pecador, ni sujeto, estudiado en su verdad desnuda, sistemática, fríamente, sin segundas intenciones de apología religiosa o política. El hombre visto por La Rochefoucauld no es más que un hombre reducido a su vida sensible. La palabra «disección» surgió naturalmente bajo la pluma del estudiante de medicina Sainte-Beuve al hablar del moralista.

Es muy cierto que La Rochefoucauld miraba a sus semejantes con ojos que no eran los de un paciente ni los de un servidor: son los de un cartesiano que quiere ver claro en sí mismo y en quienes lo rodean. Y al reducir nuestra alma a un hecho que ya no merece más que una descripción curiosa, religiosamente indiferente, el juguete humano, dice Sainte-Beuve, el hombre se encaminó sin notarlo, siguiendo al gran misántropo, por la vía en que pronto será objeto –estudio todavía más vacío de metafísica– de un análisis completamente científico, al estilo de Tracy. Se ha formado el concepto de hombre real, esbozado por Montaigne: queda expedita la vía que lleva a Condillac, después a La Mettrie, a Cabanis, a Tracy, a Sainte-Beuve. Sucesor de Descartes, precursor de Condillac, explicado al margen de la literatura, en suma, repelido a la corriente sinuosa de los conocimientos y los intereses, en la historia misma de la idea de materia, en esa disgre-

> gación religiosa de la metafísica que es una de las peculiaridades del siglo XVIII, La Rochefoucauld aparece como un ancestro muy directo de los Ideólogos, de los anatómicos modernos del alma, describidores de la sociedad, todos tan preocupados por hallar el germen primitivo en un contingente sin majestad, antecesor de todos los filósofos empiristas que desempeñaron el consabido papel decisivo en la formación intelectual del siglo XIX. Si La Rochefoucauld desempeñó efectivamente este papel, como creyó, se comprende por qué Sainte-Beuve consideró un hito importante en su vida el estudio en que nos mostró la participación del autor de las *Máximas* en la formación de este humano, nada más que humano[14].

«Así que leo, estudio, escribo, redacto semblanzas, hago críticas, *diseccionо, anatomizo,* ilumino...»: con estas palabras se dirige Sainte-Beuve, el 3 de julio de 1845, a George Sand[15]. Y cuando rememora, en sus *Souvenirs et Indiscretions*, el momento en que llega a París en 1818, describe su existencia de hombre joven del modo siguiente: «Iba todos los días al Ateneo, en la rue de Valois en Palais-Royal, de las siete a las diez, para seguir los cursos de fisiología, química e historia natural con los señores Magendie, Robiquet, De Blainville [...]. Allí me presentaron al señor De Tracy. Yo estaba decidido a estudiar medicina»[16].

Éste es el autorretrato de un naturalista que, en los *Lundis,* quería crear un «herbario de hombres» y cuya historia natural literaria pretendía clasificar los espíritus. En esto, Sainte-Beuve no sólo está próximo a Buffon, «la ciencia de la naturaleza misma»[17], sino también a su adversario y enemigo literario Balzac y, al igual que en ellos, se mezclan en él la pretensión y la modestia. En efecto, la modestia de Sainte-Beuve no es ingenua, sino calculada, una modestia que adopta una posición que no sólo define su propio lugar, sino que critica al mismo tiempo la posición de los demás. Esta modestia es, si se quiere, política, y no sorprende que Charles Maurras se haya sentido atraído por el «empirismo organizador» de Sainte-Beuve, que a su

juicio no sólo era una actitud científica, sino también un arma en los debates culturales y científicos de la época[18]. Sainte-Beuve se dejaba utilizar maravillosamente para dar el matiz contra el sistema.

El naturalismo modesto de Sainte-Beuve ha sido caracterizado del modo siguiente por Maxime Leroy, a quien vuelvo a citar más en detalle:

> De este modo se descubre el verdadero significado de su crítica. Naturalista, claro que lo es, pero modestamente; le es ajeno el gran orgullo de un naturalista a priori, que ve la vida por el cristal de su doctrina, como Émile Zola. Critica cada hecho a la luz del espíritu y cada idea la pasa por la criba de los hechos. De este modo llega a una realidad más verdadera, también más personal, claro está, pues cada espíritu se crea su universo.
>
> Éstos son los temas beuvianos; son prudentes y, muy lejos de meterse en la escuela de Taine, se le resiste con un vigor por cierto que muy gracioso. Todavía no hemos podido superar, como nos dijo Sainte-Beuve, el período anterior a Linneo o Cuvier; Taine tuvo demasiada prisa; no estamos más que en la época de la recolecta; todavía no ha sonado la hora de la conclusión. Demasiada certeza habría quitado desde hacía tiempo todo interés a los estudios de Sainte-Beuve; por fortuna utilizó su método con cierta indolencia y escepticismo. Es moralista, historiador y fisiólogo, sin duda, pero con la dosis delicada que conviene; es poeta; su capacidad de seducción, su originalidad radica en esa dulce mezcla de ideología fisiologista y eclecticismo histórico realizada por un poeta; y ahí, en la serie de los *Lundis,* por un gran poeta; «lo que he pretendido con la crítica es introducir en ella una especie de *encanto* y al mismo tiempo más *realidad* que la que se metía antes, es decir, *poesía* y un poco de fisiología»[19].

Tampoco queda nada que añadir a esta caracterización, excepto la observación de que en general no se puede oponer un Taine inmodesto a un Sainte-Beuve modesto. Cito

–una vez más– la carta de Taine a Alexis Delaire del 19 de abril de 1890: «Dentro de medio siglo habremos superado el período descriptivo; en biología ha durado hasta Bichat y Cuvier; en sociología todavía estamos en ello; tratemos de atenernos a esto, con aplicación e inteligencia, sin ambiciones excesivas, sin conclusiones precipitadas, sin teorías arriesgadas y preconcebidas, para entrar pronto en el período de las clasificaciones naturales y definitivas»[20]. Esto corresponde exactamente a la posición de Sainte-Beuve, quien escribió: «No nos anquilosemos; mantengamos nuestros espíritus vivos y fluidos»[21]. Pero esta referencia a Hippolyte Taine no es más que un pequeño gesto de justicia histórica, que no debe distraernos más.

Cuando se habla del naturalismo de Sainte-Beuve o de su historia natural literaria, se piensa sobre todo en Francia, en una historia natural en el espíritu de Buffon. El naturalista que no deja de ser un escritor y el crítico que se refugia bajo el manto de una ciencia moderada parecen acercarse uno a otro. También en este caso se impone lo que a Sainte-Beuve no le habría gustado escuchar, un paralelismo con Balzac, quien se autocalificaba de «doctor en ciencias sociales» y a quien Sainte-Beuve dio un título que a decir verdad es muy distinto: «doctor indiscreto de enfermedades secretas».

La relación de Sainte-Beuve con Buffon es notoria y, por consiguiente, poco interesante. Afortunadamente, la historia natural ofrece una alternativa en forma de oposición entre Buffon y Linneo. Me parece sumamente instructivo relacionar a Sainte-Beuve, que ni pensó en ello, con Linneo. Al caracterizar la modestia epistemológica de Sainte-Beuve con la fórmula según la cual nuestros conocimientos del hombre y del orden del mundo no están más avanzados que en la época de Linneo, Maxime Leroy revela que tuvo la intuición de esa proximidad inconsciente y sin duda involuntaria.

Voy a abordar esta relación haciendo un rodeo. En sus primeros estudios sobre Thiers, publicados en 1826, Sainte-

Beuve reprochó a éste «una especie de fatalismo sistemático, que subordina los actos humanos a reglas inflexibles, inserta a los hombres en el marco de un destino enteramente hecho y, por consiguiente, dispensa excesivamente al historiador de toda indignación contra los opresores, de simpatía por las víctimas y de todos esos sentimientos que dan color y vida»[22]. Frente al reproche de *fatalismo histórico*, Sainte-Beuve opone otro, su propio ideal, el empirismo de una *narración auténtica*. Cito este pasaje de la crítica que hace Sainte-Beuve del quinto y sexto volumen de la *Histoire de la Révolution française* de Thiers:

> El reproche de fatalismo histórico que se hace a Thiers tiene que ver con otra cuestión de gran importancia, la de la fuerza de las cosas en tiempos de revolución. Sin duda, al leerlo, es muy cierto que uno siente cómo nace en su interior una idea de necesidad que subyuga; en la dinámica del relato resulta difícil concebir que los acontecimientos hubieran podido tomar un giro distinto e imaginar un rumbo más verosímil, o incluso catástrofes mejor motivadas; la naturaleza humana, al parecer, quiso que las cosas sucedieran en este orden, que los partidos se sucedieran en esta generación; a la vista de cada nueva crisis, se diría que de ella se deduce casi irresistiblemente la siguiente y que se procede en cada instante por vía de conclusión, del presente al futuro: no sólo, al menos, a su manera puramente narrativa, Thiers deduce de este modo sus resultados; pero el lector lo hace por él y, mediante un razonamiento tácito, construye, haciendo camino, la filosofía de su historia. Pero esta disposición del lector a aceptar los acontecimientos como efectos inevitables de causas conocidas, y a resignarse a ellos, ¿debe reprocharse al escritor? Esa impresión a que da lugar, ¿es por tanto una falta, o acaso no sería un mérito? En primer lugar, es incontestable que en general el instante que sigue depende mucho del que le precede; que para quien conozca bien el primero, el segundo apenas le resultará un misterio; y que a un ser al que se otorgara el pleno e íntegro conocimiento del presente no

> le haría falta un gran esfuerzo para ver inmediatamente y como por intuición el porvenir. Toda historia, por tanto, si los materiales pudieran estar completos y los diversos puntos suficientemente aclarados, presentaría en su conjunto una serie de cuadros estrechamente vinculados entre ellos y, por así decirlo, imágenes transparentes unas de otras. Iniciado en la razón de las cosas, el lector no tendría más que dejarse llevar con toda su convicción por el relato y reposar su inteligencia en el espectáculo a la vez variado y continuo que se produciría ante sus ojos por un desarrollo necesario, y que no podría evitar ver ni comprender. Ahí está, sin duda, el ideal de la perfección histórica. Pero normalmente se nos escapan tantas causas en los acontecimientos humanos, y entre las que vislumbramos, tantas son de naturaleza inapreciable, que su relación con los efectos sigue siendo necesariamente indeterminada, que de un hecho a otro a menudo no se pueda asignar otra relación que la de haber ocurrido antes o después, y que entonces lo mejor que puede hacer el historiador es ajustarse escrupulosamente al empirismo de una narración auténtica. De estas causas ocultas que desconciertan nuestros razonamientos en esta materia y comprometen tan a menudo su certeza, las más reales tienen que ver con la naturaleza misma del hombre y su acción espontánea. El hombre, en efecto, por las decisiones súbitas de que es capaz, puede en todo momento hacer intervenir en los acontecimientos en que participa una nueva fuerza, imprevista, variable, que en muchos casos altera en gran medida su rumbo, y cuya movilidad ordinaria no permite al mismo tiempo medirla con precisión[23].

Sainte-Beuve retomó esta crítica veinticuatro años después, esta vez en su reseña, publicada el 1 de febrero de 1850, de la *Historia de la revolución de Inglaterra* de Guizot. Sainte-Beuve admira en Guizot al escritor, cuyos escritos «forman toda una concatenación; no se puede tocar un eslabón sin mover, sin trastocar todo lo demás». Esto relaciona por cierto a Guizot con Thiers: «Ambos

son políticos que empezaron siendo escritores; han pasado por la literatura y si hace falta vuelven a ella y la honran con sus obras; pero no forman parte de la familia de los literatos propiamente dichos, de esa raza que tiene sus propias cualidades y defectos»[24].

Sainte-Beuve critica con mayor insistencia el dogmatismo y la seguridad de esa historiografía cuando tiene méritos literarios:

> La historia, observen, vista así a distancia, sufre una metamorfosis singular y produce una ilusión, la peor de todas, la que creemos razonable. En esta disposición más o menos filosófica que se le otorga, las desviaciones, las manías, las ambiciones personales, las mil incidencias curiosas que la componen y de la que los que han observado su propio tiempo saben de qué está hecha, todo eso desaparece, se deja de lado y se considera que no merece tenerse en cuenta. El conjunto adquiere después un aire de razón abusiva. El hecho se convierte en visión del espíritu. Ya sólo se juzga desde lo alto. Se ocupa sin que se note el lugar y la plaza de la Providencia. Para cada accidente particular se encuentran concatenaciones inevitables, *necesidades,* como suele decirse. Aunque se pase seguidamente del estudio a la práctica, se está tentado de olvidar en el presente que siempre hay que contar con las pasiones y los disparates, con la inconsecuencia humana. En este presente se esperan, desde el principio, productos nítidos como se figura uno que tuvieron lugar en el pasado[25].

A esto, Sainte-Beuve opone lo siguiente:

> En esto no puedo sino ver un método artificial y cómodo de arreglar las cuentas del pasado. Se suprimen todas las fuerzas que no han producido su efecto, pero que podrían haberlo producido. Se colocan en el orden óptimo, bajo nombres complejos, todas aquellas que se pueden agrupar y retomar. Todas las causas perdidas que no han contado con un representante o que, en definitiva, han sido vencidas, se declaran imposibles,

nacidas ya caducas, y desde siempre abocadas a la derrota. Y a menudo ¡qué poco faltó para que triunfaran! Los hechos muy antiguos son los que mejor se prestan a este género de historia sistemática. Ya no están vivos, sino que nos llegan dispersos, troceados; se dejan regentar y disciplinar a voluntad, cuando una mano capaz se extiende para arreglarlos y reconstruirlos. Pero la historia moderna ofrece más resistencia. El señor Guizot lo sabe bien. En su *Historia de la civilización en Europa*, sólo cuando llega al siglo XVI se plantea algunas objeciones sobre los inconvenientes de las generalizaciones precipitadas: entonces también esas objeciones se alzan por sí mismas en todas partes y entramos en la atmósfera tempestuosa y variable de los tiempos modernos y presentes. La generalización, que parece profundidad para los siglos ya lejanos, parecería ligereza y temeridad para los más cercanos. Entendámonos: admiro esa fuerza de espíritu extendida e ingeniosa que rehace, que restaura del pasado todo lo que rehacer se puede, que le da sentido, si no el verdadero, al menos un sentido plausible y verosímil, que domeña el desorden en la historia y que proporciona para el estudio puntos de referencia útiles y orientaciones. Pero lo que destaco como un peligro sería la costumbre de pretender concluir, a partir de un pasado así rehecho y reconstruido, de un pasado artificialmente simplificado, algo aplicable a un presente movedizo, diverso y cambiante. Para mí, cuando he leído algunas de esas lecciones de altura tan claras y contrastadas sobre la *Historia de la civilización,* reabro rápidamente un volumen de las *Memorias* de Retz para volver al meollo de la intriga y de la mascarada humana[26].

Las consecuencias de esta historiografía, que reposa sobre una psicología colectiva determinada, se reflejan igualmente en el estilo: «Su estilo propio es triste y nunca ríe». Aunque él mismo sea melancólico, el moralista La Rochefoucauld es adversario de «historiadores sistemáticos» como Guizot y Thiers, y Sainte-Beuve se refiere a él y a Montaigne cuando exclama: «¡No dejemos de ser hombres en la historia!»[27].

Sin embargo, esto no es más que el reverso de la moneda. Sainte-Beuve critica a Thiers y Guizot desde un punto de vista epistemológico; ¡quién, por cierto, osará contradecirle después de que tantos alumnos hayan pasado por la escuela de los *Annales*! Salvo algunos casos, que hoy tal vez se encuentren todavía en Inglaterra, nadie aprobará tales pretensiones sistemáticas del historiador.

Sainte-Beuve es un autor que siempre se toma todo en serio. Sabe muy bien, y sobre todo en su confrontación con Guizot, que no puede contentarse con un reproche en el plano epistemológico. Reconoce su admiración por Bossuet: «Bossuet tiene la costumbre de introducir en sus opiniones la Providencia; o mejor dicho, no la introduce: ella reina en él de un modo continuo y soberano. Admito esta inspiración religiosa en el gran obispo, pero en la práctica lo ha llevado al derecho divino y a la política sagrada». Lo que es digno de admiración en Guizot es el hecho de que el recurso a la Providencia no es en él un «instrumento del discurso, un efecto retórico y social: [Guizot] ha conservado de sus orígenes el sentimiento religioso, el sesgo espiritual y el guiño habitual a la Providencia»[28].

Lo que a simple vista parece un refuerzo de la crítica que formula Sainte-Beuve contra Guizot es en realidad la expresión de una duda y de una profunda nostalgia. El agnóstico no parece seguro de su postura hasta que tematiza su falta de fe. Pero la obsesión por hablar de lo que supuestamente no se desea hablar es precisamente el signo de una necesidad, de un profundo sentimiento de falta que busca una compensación. Esto explica el tono con el que Sainte-Beuve habla del abad de Lamennais: «Entre los hombres que se consagran a las obras del pensamiento y cuyo dominio son las ciencias morales y filosóficas, nada es más difícil de encontrar hoy en día que una voluntad en el seno de una inteligencia, una convicción, una *fe*»[29]. Querer comprender sin tener fe, ésa es sin duda la enfermedad de la época que Sainte-Beuve también cree padecer: «Cuando se tiene la fe y el apoyo de una religión positiva, casi se ha hallado la

fuente de todo consuelo, pero cuando no se tiene la suerte de creer, el mal es casi irremediable»[30], escribe ya en el mes de junio de 1830 a Tremblai. No se puede reflejar mejor su posición que con las palabras elegidas por el propio Sainte-Beuve en *Port-Royal:* «Entre Montaigne y Pascal, seguros aquí como estamos, toda ambigüedad cesa; digámoslo de una vez: no hay nada más parecido a un cristiano, en ciertos aspectos, que un escéptico, pero un escéptico melancólico y que no está seguro de su duda»[31].

De este modo, la crítica que hace Sainte-Beuve del determinismo histórico reviste un carácter expresamente existencial. El ejemplo más flagrante aparece en su artículo sobre Daounou y en la caracterización de su *Cours d'études historiques* (1842-1849), «la composición más completa y grandiosa y el verdadero monumento de Daounou»[32]. Pierre Claude François Daounou (1761-1840) se convierte en testigo de cargo contra el determinismo histórico. Para él, como para Bacon, la historia es la «moral experimental». Desconfía de los sistemas, se opone a las grandes síntesis, a las vistas de conjunto; sabe que el ser humano es fluctuante y diverso, y que la verdad histórica no tiene nada que ver con el rigor geométrico.

La moral experimental: estamos muy cerca de Linneo. Recordarán ustedes que cuando Linneo quiso aplicar a los hombres y a sus acciones su sentido del orden, que le había servido para hacer comprensible e inteligible el mundo de los animales y de las plantas de una manera nueva, a la vez brillante y convincente, tuvo que recurrir a la justicia divina *(nemesis divina)* para poder establecer este orden. A juicio de Linneo, los actos humanos constituyen una balanza en que toda acción, buena o mala, tiene su retribución. Éste es el espíritu de la físico-teología clásica, que a decir verdad ya ha sido secularizada de antemano por Linneo en el sentido de que la balanza de las acciones, el equilibrio de las buenas y malas acciones, no necesita el más allá, sino que ya se cumple en este mundo. Hay que ser naturalista para estar convencido de que existe un orden de

principio en la naturaleza. Sainte-Beuve comprendió por qué Saint-Simon «creía, con el doctor Burdin, que pertenecía al mundo de los Ideólogos, que "el moralista que no es fisiólogo sólo puede mostrar la recompensa de la doctrina en otra vida, incapaz como es de tratar con suficiente precisión las cuestiones de moral"»[33]. La profunda fe de Linneo reside en el hecho de que puede renunciar al más allá y de que confía en la justicia divina aquí abajo. En este sentido, para Linneo la historia forma parte íntegramente de la historia de la naturaleza. El determinismo rige la vida de los hombres como determina el orden de las plantas y los animales.

Orden y moral están relacionados. Diderot definió la virtud diciendo que era el orden en las cuestiones de moral. En este sentido reina una afinidad electiva entre el naturalista Linneo y el naturalista Sainte-Beuve. Este último ya no sabe descubrir en la historia un orden sólidamente concatenado. Los hechos se oponen. Pero este agnóstico que al mismo tiempo es naturalista (y no anarquista) no puede deshacerse de su afán de orden. Sainte-Beuve recurre a Daounou como testigo de cargo, aunque lo que realmente busca es la seguridad de las construcciones y los proyectos de ordenación, que él mismo pone en la picota en historiadores como Thiers y Guizot.

¿Me permiten que recuerde una vez más mi lección sobre Linneo? En ella intenté mostrarles que Adam Smith es el autor cuya obra atestigua más claramente que ninguna otra el carácter anticuado de la *Nemesis divina*. Adam Smith lleva a cabo en las ciencias morales la secularización a la que el propio Linneo se había aproximado con titubeos. Para Adam Smith ya no son la venganza o la retribución las que regulan la vida en común de los hombres, sino la probabilidad. Flexibiliza la moral y la humaniza, y lo mismo hace con la historia. ¿Cabe asombrarse entonces de que Sainte-Beuve preste tanta atención a Adam Smith en sus *Notes inédites*?

> Adam Smith, tan fuerte en economía política como en moral, debería haber demostrado en su *Teoría de los sentimientos morales* cómo la justicia, la probidad estricta, suficiente para el rigor y el mantenimiento de la sociedad, es tanto un instrumento de economía política como una virtud moral; que por el contrario los sentimientos benevolentes y emotivos de la simpatía y que no forman parte más que de la moral están a veces en contradicción aparente con las leyes de la economía política; cómo atemperan y perfeccionan la probidad y se funden con las leyes del interés óptimamente calculado[34].

La siguiente caracterización se refiere finalmente a los filósofos moralistas escoceses en su conjunto:

> Los escoceses son un poco normandos. No dicen ni sí, ni no; esto es lo que tienen en común las dos escuelas escocesas, tanto los Hume, Hutcheson, Adam Smith como los Reid, Stewart, etc. Unos y otros muestran la misma indecisión en las materias filosóficas. Cuando se pregunta algo a un escocés, dice Walter Scott, pone cara de asombro. El niño a quien se pregunta por el camino responde: «¿Qué es?»[35].

Finalmente, Sainte-Beuve formuló de una manera increíblemente simple, pero muy convincente en su principio, el problema más difícil que plantea el estudio filosófico y filológico de los textos de Adam Smith: «En *La riqueza de las naciones* no se ve suficientemente al autor de los *Sentimientos morales*»[36].

IV. La literatura como venganza

Apelo a su indulgencia con lo que no ha sido más que una digresión. Quería poner de manifiesto hasta qué punto Sainte-Beuve podía sentirse a sus anchas en un discurso que normalmente no asociamos a su obra.

Vemos en Sainte-Beuve al defensor del matiz, al aboga-

do del mundo vivo, al campeón de una historia natural narrativa que halla brillantes ejemplos en Buffon y Balzac –*horribile dictu*–, su adepto en la literatura y en la jovencísima ciencia social impregnada de literatura. De este modo olvidamos que este fanático del orden se enfrenta a un problema que era mucho más el problema de Linneo que el de Buffon. Al volverse agnóstico, Sainte-Beuve no puede ni quiere reconocer un orden divino en la historia. El naturalista que sigue siendo debe encontrar por tanto una compensación humana a su deseo de orden. Esta compensación se halla en la literatura. La historia no tiene estructura, pero siempre se puede ordenar la literatura. Esto no se consigue con la ayuda divina, sino por medio de la venganza humana, la crítica, *nemesis humana*. La literatura como venganza, ahí está el secreto de Sainte-Beuve.

Sainte-Beuve, ese crítico dentro el espíritu de la historia natural, se ha convertido en un moralista que quiere poner orden en el mundo por medio de la crítica literaria. En su ensayo sobre Guizot cita con aprobación el verso del «gran Corneille» en *Cinna,* donde asoma ya la duda con respecto a la Providencia:

> *Mais l'exemple souvent n'est qu'un miroir trompeur,*
> *Et l'ordre du Destin qui gêne nos pensées,*
> *N'est pas toujours écrit dans les choses passées.*
> *Quelquefois l'un se brise où l'autre s'est sauvé,*
> *Et par où l'un périt un autre est conservé*[37]*.

Sainte-Beuve señala a este respecto: «He aquí la única filosofía práctica de la historia: nada absoluto, una experiencia constantemente cuestionada, y lo imprevisto que se esconde en las semejanzas»[38].

* «Mas el ejemplo a menudo es un espejo embustero, / Y el orden del Destino que entorpece nuestras ideas / No siempre está escrito en las cosas que han pasado. / A veces uno cae donde el otro se ha salvado, / Y por donde uno sucumbe, otro se preserva.»

Se pueden leer los versos de Corneille insistiendo en el sentido de la *nemesis divina* de modo bastante más enérgico del que lo hace Sainte-Beuve, pero tal interpretación no llevaría demasiado lejos. Basta subrayar una vez más que para Sainte-Beuve, en la historia predomina la duda sobre la existencia de justicia y que por consiguiente esta última debe quedar exenta de una verdadera sistematización.

El deseo de justicia se desplaza por tanto a otro terreno, el de la literatura. Esto significa que los literatos buscan su «retribución» –es ésta una expresión clásica de la físico-teología– y que, por consiguiente, cada obra literaria debería tener su «justa retribución». De un modo elocuente, Sainte-Beuve habla precisamente de retribución en relación con La Rochefoucauld, de quien sabemos hasta qué punto ha influido en su carrera literaria: «Las *Máximas* son la venganza de La Rochefoucauld». En literatura se trata también constantemente de «ajustar las cuentas». Aunque Sainte-Beuve sólo se haya referido con esta intención a sus cuadernos íntimos, que se denominan significativamente *Mis venenos*, no se trata, sin embargo, tan sólo de una manera de hablar; se puede calificar su obra crítica de «arsenal de venganzas»[39]. Éste era su objetivo supremo. Había sido abogado, ahora quería ser juez. *Nemesis humana:* la crítica de Sainte-Beuve.

Uno de sus críticos más vehementes vio claramente estas relaciones. Aunque Marcel Proust, en *Contra Sainte-Beuve,* califica a este último de «Buffon de la crítica», lo inscribe en un contexto en que su afinidad con las consideraciones de Linneo salta a la vista. Proust se rebela contra la inteligencia y la racionalidad de Sainte-Beuve; opone su figura a la de autores como Baudelaire, Nerval y Balzac, para quienes existe la irracionalidad. Desde este punto de vista, tampoco se toma muy en serio el método científico de Sainte-Beuve, no porque este último no practicara realmente la ciencia, sino porque esta ciencia no le permitió descubrir nada que fuera decisivo. A través de los

análisis científicos que Sainte-Beuve emuló, el mundo no se enriquece, sino que deviene más pobre.

Si Proust escribió contra Sainte-Beuve, no fue porque no le gustara, sino porque tenía que defenderse de él, y ello debido a que se había acercado demasiado a sus postulados. También vio claramente hasta qué punto la historia de la naturaleza y las ciencias naturales mantenían una estrecha relación en la obra crítica de Sainte-Beuve:

> Haber hecho la historia natural de los espíritus, indagado en la biografía del hombre, la historia de su familia, todas sus peculiaridades, la inteligencia de sus obras y la naturaleza de su genio: esto es lo que todo el mundo reconoce como originalidad suya, incluso él mismo, y en este aspecto tenía razón. El propio Taine, que soñaba con una historia natural de los espíritus, más sistemática y mejor codificada, y con quien por cierto Sainte-Beuve no estaba de acuerdo en las cuestiones de raza, no dice otra cosa en su elogio de Sainte-Beuve: «El método no es menos valioso que la obra. En esto, Sainte-Beuve ha sido un inventor. Ha introducido los procedimientos de la historia natural en la historia moral»[40].

Para reforzar esta descripción, reproduzco el siguiente pasaje de la introducción de Charly Guyot a las *Notes inédites* de Sainte-Beuve:

> A propósito de las *Memorias* del abad de Marolles, en 1857 escribió: «Si cada hombre sensato, que ha escuchado o ha visto, dejara así su pequeño libro a su imagen y semejanza, la ciencia moral habría avanzado más». Según nuestro crítico, existen grupos naturales, «familias de espíritus», que poco a poco se logrará definir y clasificar, como se hace con las especies en ciencias naturales. A propósito de una frase de Gourville, que pensaba que «los hombres tienen sus propiedades, casi como las hierbas», Sainte-Beuve escribió lo siguiente: «Este comentario, bien entendido, llevaría lejos: resultaría que, del mismo modo que en botánica se clasifican

> las plantas por familias, también podrían clasificarse los espíritus. De hecho, creo que es así; creo que el estudio moral de los caracteres todavía se halla en el estadio de la botánica anterior a Jussieu. Algún día vendrá un gran observador y clasificador natural de los espíritus; mientras, nuestra obra, humildes como somos, consiste en prepararle los elementos y describir bien a los individuos relacionándolos con su tipo verdadero: eso es lo que pretendo hacer cada vez más»[41].

La diatriba de Proust contra Sainte-Beuve saca a relucir la contradicción que deja al descubierto la realidad de una existencia literaria que quiere descubrir el sistema de la «gran lotería providencial» y que pretende establecer un orden aquí abajo, con la pluma y no con la espada, una *nemesis litteraria:*

> Del mismo modo, hace un momento veíamos a Sainte-Beuve creer que la vida de los salones que tanto le gustaba era indispensable para la literatura y además la proyectaba a través de los siglos: aquí la corte de Luis XIV, allá el círculo selecto del Directorio, este creador que trabaja toda la semana, que a menudo incluso no descansa el domingo y recibe su salario de gloria el lunes, por el placer que depara a los buenos jueces y los golpes que asesta a los malvados, concibe toda la literatura también como una especie de lunes, que quizá se pueda releer, pero que debe haber sido escrito a su hora atendiendo a la opinión de los buenos jueces, para complacer, y sin contar demasiado con la posteridad. Ve la literatura bajo el prisma del tiempo[42].

V. El trabajador en el claustro

Después de la Revolución de Julio, Sainte-Beuve se posicionó sobre la evolución de la literatura en varios artículos importantes. En el fondo, lo que pretendía sobre todo era formular reflexiones sobre la política del espíritu vista de

un modo general en su relación con la política, situando por consiguiente la «cosa literaria» en primer plano.

El tono de la mayoría de estos ensayos es elegíaco; Sainte-Beuve describe los estadios de una historia del declive, los aspectos de la decadencia, pero pone freno a sus reproches: «Para no asustarse ante la palabra –dice cuando se habla por primera vez de la "literatura industrial"–, y para combatirla mejor, se trata ante todo de no exagerar nada»[43]. Esta disciplina, que por lo demás es un rasgo característico notable de Sainte-Beuve, hace que sus reproches sean comprensibles y proporciona asimismo a sus polémicas un aire racional, por su faceta calculada y reflexiva.

Sainte-Beuve ve en la decadencia de la literatura, en el decaimiento de la moralidad literaria, la consecuencia de una industrialización general y de una democratización que han afectado a todas las esferas de la sociedad moderna y que ya no pueden frenarse. La literatura ha dejado de ser vocación para convertirse en oficio, y quien hace suya la divisa «¡Vivir escribiendo!» no proclama una máxima, sino que justifica una ocupación:

> Hay que resignarse a las nuevas costumbres, a la invasión de la democracia literaria como al advenimiento de todas las demás democracias. Poco importa que esto parezca más escandaloso en la literatura. Al menos será un rasgo distintivo escribir y hacer imprimir. Con nuestras costumbres electorales e industriales, todo el mundo habrá tenido, por lo menos una vez en su vida, su página, su discurso, su folleto, su *brindis,* será *autor.* De ahí a hacer un folletín no hay más que un paso. «¿Por qué yo no?», se dice cada uno. Se entrometen aguijones respetables. Uno tiene una familia, se ha casado por amor, la mujer también escribirá con seudónimo. ¿Qué hay más honroso, más digno de interés, que el trabajo asiduo (aunque algo precipitado y poco riguroso) de un escritor pobre que vive de esto y que con esto sostiene a los suyos? Estas situaciones son frecuentes: por escrúpulo no hay que despreciarlas.

> En nuestros días, por lo demás, ¿quién puede decirse que no escribe un poco para vivir *(pro victu),* desde los más ilustres? Este móvil va de la mano de la gloria más legítima. Pascal, Montaigne, hablando de los filósofos que escriben contra la gloria, los muestran en contradicción consigo mismos y deseosos de ella. «Y yo que escribo esto», añade Pascal [...]. «Y yo mismo que escribo esto», hay que decirse cuando se escribe sobre los que escriben en parte para vivir[44].

La evolución del gusto literario y el vaivén de los géneros literarios tienen por tanto una explicación en extremo trivial: «Hay autores que ya sólo escriben sus novelas seriadas en forma de diálogo, porque con cada frase, y a veces con cada palabra, hay un punto y aparte, y así se gana una línea». Ojo: no se deben buscar profundas concepciones políticas donde sólo existe la producción de una plusvalía literaria, en el sentido más simple del término: «Un hombre de espíritu, que había medrado en otro tiempo en el oficio, decía en broma que la palabra *revolucionariamente,* por su longitud, le había producido gran rendimiento»[45].

A partir de este momento, cualquier letrado puede calificarse de *hombre de letras:* el título ha perdido todo valor y el escritor ha pasado a ser un obrero, incluso proletario, que experimenta un deseo, impelido por la necesidad, de «producir sin cesar». Es la decadencia de la pobreza nacida del desclasamiento social. La decadencia del éxito y de la riqueza se expresa a su vez en el epicurismo, convertido en «religión práctica de los escritores».

Los literatos se inmiscuyen cada vez más en la política, y la política activa se convierte en el escenario privilegiado de la gente de letras. Este fenómeno provoca un doble peligro: los escritores hacen mala política y los políticos escriben mal, y a la pérdida del poder se asocia la pérdida de la palabra. En una sociedad que se considera «brillante y pensante», la ironía y la resignación, el rencor y la arrogancia concurren en un estado de ánimo singular que no sólo marca a cada individuo, sino a la comunidad entera.

El concepto de «emigración interior» *(innere Emigration)* ha desempeñado un papel significativo en la historia alemana, y no únicamente en el siglo XIX. Es por ello que un alemán no sabría leer correctamente un pasaje de Sainte-Beuve –tomado del famoso artículo «Los pesares» de 1852– en el que el protagonista es el *emigrado de dentro:*

> Para interesar a este mundo nuevo hará falta una literatura diferente, más sólida y firme en algunos aspectos, menos chapada a la antigua, y que en manos de personas de talento sepa tener su propia originalidad. Ésta es mi esperanza; me gusta contar con sucesores. A los hombres de nuestra edad, con nuestras costumbres y nuestros gustos, nos resulta difícil estar satisfechos; nos basta con evitar la debilidad de los descontentos. No tengamos pues un interés, por amor propio o por oficio, en que la sociedad vaya mal, en que se cometan todas las faltas. ¡Desgraciado el que tenga una larga vida esperando los fallos de los demás! Él comete el más grande de todos y se ve castigado por la rectitud y la amplitud de su inteligencia. Empieza a ver el mundo al revés y, si por un golpe de fortuna desempeña un papel en el futuro, vuelve siempre a destiempo. Me aseguran que hoy por hoy existen protestantes franceses que creen en la revocación del edicto de Nantes; hay universitarios que creen en la invasión de la Edad Media o incluso la reclaman: ¡bueno! Cualquiera que creyera esas cosas durante diez años seguidos no saldría de ello sin un tic molesto en el espíritu. Basta por hoy de consejos y sermones, pero desmintamos, se lo suplico, a ese moralista apenado que me encontré el otro día y que me dijo sonriendo: «¿No lo sabe? En estos momentos estoy ocupado con la observación y verificación de un fenómeno curioso: cómo las generaciones periclitadas, si no están al tanto, se convierten rápidamente en el emigrado de dentro, el ultra, el adulador de Luis XV, o cómo les crecen las alas de pichón»[46].

Nadie ha deplorado con tanta insistencia como Sainte-Beuve la industrialización de la literatura. Nadie más que él

demostró con tanta eficacia esta industrialización en su propio modo de producir. Sainte-Beuve es un trabajador que cada semana se aplica a la tarea para producir una obra, ese famoso artículo que se publica el lunes siguiente. La producción literaria de Sainte-Beuve es un trabajo a domicilio: trabaja como en una cadena de montaje privada, fabrica su producto en absoluta soledad, para presentarlo acto seguido en una dramática vuelta de campana a un público amplio y cultivado, el primer día laborable de la semana.

Al leer los numerosos volúmenes de la *Correspondance générale* de Sainte-Beuve, que parece inagotable y que Jean Bonnerot ha recopilado, clasificado y anotado de un modo tan impresionante, uno se sorprende ante la intensidad y la atención crecientes con que Sainte-Beuve aborda la cuestión de su propia identidad, de la imagen que se forma de sí mismo como obrero literario.

En el régimen industrial, que marca cada vez más la época moderna, Sainte-Beuve se ve también como un obrero, «un obrero a destajo y a jornal», cuya «semana está montada como un mecanismo» y que está sometido a un «régimen laboral». «Sigo girando la rueda de molino» es una frase que se repite durante varios años en sus cartas. El 5 de abril de 1862 escribe a George Sand:

> Querida amiga,
>
> ¡Cuántas contrariedades y cuántos contratiempos para verse por una mísera horita! Maldigo su gloria, y mi faena también, porque desde hace seis meses me he convertido en un verdadero peón: puesto que mi artículo se publica el lunes, estoy el domingo en el periódico hasta las cuatro y media para corregir mis pruebas en la maqueta, y no libro hasta las cinco. Y después, el lunes, la rueda empieza a girar de nuevo; cambio de tema y leo a marchas forzadas, pues no sé moler más que cuando me llega grano de fuera[47].

Sainte-Beuve lleva una «vida de proletario», una «vida de peón», como escribe una vez a Flaubert. Sin embargo,

por mucho que se queje, no renunciaría a esta existencia. En una carta a Aglaé Dumont del 12 de marzo de 1862, se autocalifica de «obrero literario que ama su oficio y que de su trabajo no maldice más que la sobrecarga, sin que no obstante tenga ganas de que le tomen la palabra y le descarguen».

En efecto, la actividad literaria, que no es capricho ni pasatiempo, ennoblece a los creadores cuando se convierte en duro trabajo. «Hombre de letras» ha dejado tal vez de ser un título honorífico, pero designa un oficio honorable que hay que merecer mediante un arduo esfuerzo y al precio de una constante fatiga; ésta es otra palabra que aparece constantemente en las cartas de Sainte-Beuve. El 8 de febrero de 1865 escribe a la princesa Mathilde: «Quejarse es miserable, buscar compasión, vergonzoso. Trabajar es el partido más simple y el más digno, así como el más esforzado»[48]. Parecería que Sainte-Beuve, gran conocedor de la literatura inglesa de su tiempo, se hubiera tomado a pecho el llamamiento de Carlyle: «¡Trabajar y no desesperar!». El trabajo literario es una compensación por los chascos personales y los diversos fracasos –por cierto que el crítico sigue considerándose un poeta frustrado–, pero al mismo tiempo es un régimen personal, que atestigua de la manera más admirable un dominio efectivo de los sentimientos: «No soy más que un obrero que trabaja en su jaula [...]. Este exceso de trabajo y de obligaciones simplifica la vida: no albergo más que sentimientos indispensables y naturales»[49].

Sainte-Beuve no era un hombre ligado a las instituciones, por mucho que le conminaran a pasar por las principales del sistema educativo francés. Era toda una personalidad, es decir, una institución en sí mismo. Sainte-Beuve asociaba su actividad al objetivo de cambiar las instituciones, y por tanto el propio Estado: «De todos modos –escribe en noviembre de 1858–, al haber fracasado todos los esfuerzos que emprendí entonces por que se enseñara en el *Moniteur* una literatura amplia, de altos vuelos, acorde con el régimen que creo tan útil y necesario, pero también

capaz de ayudarle y honrarle, una verdadera *literatura de Estado,* me retiré imperceptiblemente y volví a los estudios antiguos que son una especie de claustro del que salgo lo menos posible»[50].

Aunque escéptico con las instituciones, Sainte-Beuve se deja a pesar de todo consumir por ellas. El 6 de octubre de 1843 escribe a Juste Olivier: «Si hago lo que quiero y lo que es sensato, nunca formaré parte de la Academia y seguiré siendo crítico, crítico atrevido, moderado e independiente»[51], pero poco después presenta su candidatura a la Academia Francesa, para el puesto de Casimir Delavigne, y el 14 de marzo de 1844 obtiene más votos que Vatout. No ha sido sensato, pero es consciente de por qué ha hecho algo que él mismo supuestamente no deseaba: «Una vez dentro de la Academia, muchas cosas se calman y se suavizan; es aceite de oliva, socialmente hablando»[52]. «La literatura –exclamó Sainte-Beuve–, ¡démosle refugio en nuestros corazones, pero no la comprometamos en esas subastas callejeras![53].» Esto era en 1848. Más tarde las instituciones se tornaron afables y Sainte-Beuve cedió a sus intentos de seducción. Al final llegó a ser senador.

VI. La Iglesia de los intelectuales

Sainte-Beuve no jugó con las instituciones, pero sí las utilizó para materializar un ideal de la literatura y de la crítica que aspiraba quizá, si no a la autonomía, al menos a un alto grado de independencia. La literatura era venganza, pero también era salvación, y no lo decía de broma, sino con una *seriousness* profética que ya mostraba cuando escribió, en 1838: «Humanamente, la vida está condenada, lo sé. Sólo puedo salvarme literariamente»[54]. Venganza y salvación, tal vez redención: detrás de estas palabras se oculta una visión religiosa de la existencia literaria.

«Cuando no se tiene la suerte de creer, el mal es casi irremediable.» La existencia literaria de Sainte-Beuve se expli-

ca por la desdicha de no poder tener fe. Es una constelación que deja su marca en la época que sigue a la Revolución. Sainte-Beuve no se diferencia de autores como Auguste Comte, que no quieren lograr lo que la Iglesia ofrece a sus adeptos más que gracias a su propia tenacidad, por un lado mediante un régimen personal –Comte habla de higiene–, por otro llevando a cabo una forma particular de producción intelectual. Es tiempo de compensaciones. El 3 de abril de 1831, Sainte-Beuve escribe a Victor Hugo: «Si yo me hiciera totalmente saintsimoniano, sería mejor persona, creyente en Dios, moral, filántropo»[55]. La fe de Sainte-Beuve es una fe de este mundo, una fe que no busca la salvación del alma, sino una auténtica manera de vivir aquí y ahora. Asimismo, uno debería hacer del cristianismo, «esta religión verdadera y [...] única, la regla de su vida, el árbitro soberano de sus hábitos y sus inclinaciones». Dado que esto no se consigue y la fe está irremediablemente perdida, no queda más que «la inteligencia sin calor, un vacío inmenso y un aburrimiento creciente»[56]. Por lo demás, Sainte-Beuve recuerda a Spinoza –no en su vida privada, que no nos corresponde juzgar aquí, sino en sus principales ideas intelectuales–, cuando dijo de sí mismo que por ser ateo, al menos debía vivir como un santo. La literatura se convierte para Sainte-Beuve en una tabla de salvación. El esfuerzo por adquirir un buen estilo comporta para él aspectos teológicos, como en Lamennais y Chateaubriand, que rivalizan por mejorar la traducción de *Paradise Lost (El paraíso perdido)*. «Oh estilo, única religión a la que jamás hubiera fallado...[57].» Sainte-Beuve es agnóstico, pero cree: cree en la literatura. Es más: «No creía más que en las Letras»[58], como escribió Alfred Maury.

La descripción que hace Sainte-Beuve de la literatura y de la crítica como *trabajo, esfuerzo* y *penalidad* tiene un carácter totalmente teológico. Se trata, como he dicho, de un trabajo a domicilio. Habría que ir más lejos: no es solamente el trabajo de uno solo, sino de uno solo en soledad, de un solitario, y se parece menos al trabajo de un obrero

que al de un monje. El 24 de junio de 1852, Sainte-Beuve escribe a François Zénon Collombert y habla de lo que ya he mencionado, a saber, su «régimen laboral». Completa y corrige este concepto añadiendo: «Lo único en lo que lo mío difiere del benedictino es que yo introduzco la máquina de vapor y todo va mucho más rápido»[59]. Una existencia enclaustrada y sometida a las condiciones de la sociedad industrial: así entiende Sainte-Beuve el contexto de su producción intelectual.

El símil del claustro aparece en su correspondencia con la misma frecuencia que el del trabajador; son los leitmotivs de sus cartas, que a menudo recuerdan a homilías. Mostrarse políticamente más bien dócil, pero sin estar nunca libre de toda sospecha de subversión con respecto a la política, es una actitud muy familiar a los alemanes. Sainte-Beuve intenta, si se ve forzado a ello, cruzar la «plaza pública» tan rápidamente como sea posible para volver de inmediato a su celda y su trabajo. En el fondo, piensa en sí mismo cuando se pronuncia en 1863 en contra de la candidatura del abad Lacordaire a la Academia Francesa: «Un monje al mismo tiempo sincero, ardiente, orgulloso y humilde es a mi juicio algo más que un académico medio político»[60].

El «rasgo eclesiástico» y la «religiosidad poética» que impregnaban la vida y los escritos de ese «obispo *in partibus infidelium*» asombraban una y otra vez a Sainte-Beuve. *Port-Royal* fue su obra más significativa y, para él mismo, la señal de reconocimiento de su existencia: lo que describió en esos cinco grandes volúmenes con una simpatía infinita y una sagacidad paciente era una religión de hombre de letras.

Y con ello queda enunciado uno de los paradigmas que marcan el medio intelectual del siglo XIX. Es la edad de la secularización, en la que la ciencia se introduce en todos los ámbitos, y por la misma razón es la edad de las compensaciones, en la que muchas actividades intelectuales y artísticas revisten aspectos religiosos. Sainte-Beuve forjó en este contexto una expresión que de hecho sólo se puede emplear

en francés: a propósito de la *Vida de Jesús* de Ernest Renan, en una carta del 24 de agosto de 1863 a Auguste Nicolas habla de la tendencia, incluso de la necesidad, de «religionizar». En este contexto de retirada creciente de la religión y de crisis de fe nacen actitudes que encierran rasgos religiosos.

A este respecto, la expresión *clerisy* acuñada por Coleridge en Inglaterra es sintomática; hablaré de ella con más detenimiento en mi próxima lección. Él la entiende como una Iglesia del mundo interior –*en-clesia* por oposición a *ecclesia*–, la comunidad de los intelectuales. Es una autorrepresentación notable de los intelectuales, que influye hasta al clérigo de Julien Benda y al catolicismo literario de un Thomas S. Eliot. Esta noción aparece también en Sainte-Beuve. El 15 de mayo de 1867 tomó posición en el debate en el Senado sobre la libertad de enseñanza, que por aquel entonces estaba en su apogeo en Francia. Un mes antes había defendido de manera tajante el nombramiento de Renan al Colegio de Francia contra los vigorosos ataques de los católicos de derecha. Sainte-Beuve habló no sin ironía de la «gran diócesis» que marcaba la vida espiritual de Francia.

> Existe una gran diócesis, señores, pero sin circunscripción fija, que abarca toda Francia, todo el mundo, que tiene sus ramificaciones y sus enclaves hasta en las diócesis de monseñores los prelados; que aumenta y crece sin cesar, poco a poco, sin que se note, más que si lo hiciera con ruido y violencia; que abarca en su longitud y su latitud espíritus emancipados en diversos grados, pero todos de acuerdo en que ante todo es necesario estar liberado de toda autoridad absoluta y toda sumisión ciega; una diócesis inmensa (o, si lo prefieren, una provincia indeterminada, ilimitada), que incluye a miles de deístas, espiritualistas y discípulos de la llamada religión natural, panteístas, positivistas, realistas [...], escépticos y buscadores de toda clase, adeptos del sentido común y sectores de la ciencia pura: esta diócesis (ese lugar que pueden ustedes llamar como deseen) está en todas partes.

> Señores, esa gran diócesis, esa gran provincia intelectual y racional no tiene pastor ni obispo, es cierto, ni presidente del consistorio (poco importa el título), ni jefe cualificado que esté autorizado a hablar en su nombre; pero cada miembro, a su vez, tiene ese deber cada vez que se le presente la ocasión, y por conciencia está obligado a restablecer la verdad, la ciencia, la libre investigación y sus derechos ante los ojos de quienquiera que se vea tentado de olvidarlos y confundirlos...[61]

Maxime Leroy dice con respecto a esta intervención de Sainte-Beuve que se había reconvertido en un puro ideólogo. Nada más erróneo, desde mi punto de vista, que esta manera retrógrada de ver las cosas. Sainte-Beuve expresó con las palabras citadas la atmósfera del medio intelectual europeo, en la medida en que este último ya no se sentía obligado con respecto a las posiciones eclesiásticas. Sabía que sus palabras estaban en consonancia con un Coleridge, un Carlyle o un Matthew Arnold.

Incluso se puede decir que Sainte-Beuve calibró de antemano las posiciones que marcarían el clima intelectual del final del siglo y de los primeros veinte años del siguiente.

El 7 de abril de 1833 escribió a Jean-Louis Eugène Lerminier: «Estar y permanecer *fuera de todo,* ahí está, creo, mi vocación y mi destino»[62]. Estas palabras ocultan no una resignación, sino una reivindicación que halla su expresión formal algunos años más tarde en una carta al abad Eustache Barbe: «No soy nada, no tengo ninguna posición social fija, y esto me proporciona mucho orgullo e independencia...»[63].

«No tengo ninguna posición social fija»: el clérigo de Julien Benda y el concepto de intelectuales socialmente libres de toda atadura de Karl Mannheim se presienten y formulan aquí por anticipado. El propio Sainte-Beuve percibió su época como un momento, una cavidad entre dos olas, un interludio de desorden y confusión. Se consideraba a sí mismo parte de la generación que todavía no se había librado de la gran confusión. Esta posición intermedia y no el eclec-

ticismo o la incertidumbre de Sainte-Beuve es la que hace decir a José Cabanis, en el ensayo que le dedicó, que la lectura de Sainte-Beuve conduce a todo[64]. Conduce también, precisamente, al pasado más reciente, incluso al presente, con la concepción de la comunidad de intelectuales como diócesis y como Iglesia.

Les había anunciado que en este curso hablaría de la Iglesia de los intelectuales, de Sainte-Beuve y de algunos otros. Embelesado por una personalidad excepcional, me he concentrado casi exclusivamente en Sainte-Beuve. En la próxima sesión trataré de recuperar lo que he omitido hoy.

DUODÉCIMA LECCIÓN

La Iglesia de los intelectuales en los siglos XIX y XX: de Matthew Arnold a Karl Mannheim y Julien Benda

I. Poeta y crítico: Matthew Arnold

En mi última lección del 10 de abril no cumplí mi palabra. Les había prometido que hablaría de la Iglesia de los intelectuales en el siglo XIX, de Sainte-Beuve y algunos otros, pero de hecho me centré casi exclusivamente en Sainte-Beuve, embelesado –con razón, me parece– por una personalidad que encarna como pocas, de un modo contradictorio y por tanto vivo, no sólo las tendencias de la sociedad francesa, sino las de toda una época. Sainte-Beuve es una encarnación asombrosa de ese tipo de intelectual que, en el siglo XIX, preso de la corriente científica de su época o incapaz de sustraerse a la misma, transpone las pautas de pensamiento científicas a la literatura, en particular a la crítica literaria. En esto se parece a su enemigo del alma, Balzac, y anticipa con ello inclinaciones que culminarán por primera vez en Zola y su dedicación artística a las doctrinas biológicas de la herencia.

Para ser sincero, el racionalismo encierra ciertos inconvenientes. Desprecia sobremanera los imperativos sentimentales; tranquiliza, pero no llega a dar seguridad. Este defecto se pone de manifiesto de modo cada vez más crudo, hasta el punto de generar una situación paradójica. Asistimos, en efecto, a una especie de renovación teológica de la manera de pensar de los intelectuales, en una época de creciente incertidumbre religiosa: la ciencia y la literatura pretenden ahora cumplir lo que antes era la tarea exclusiva de la religión; los intelectuales devienen «clérigos», sacerdotes universales que viven en parte en una especie de dis-

ciplina monástica, o al menos la pregonan. Se convierten en apóstoles de lo que podríamos denominar la doctrina de una vida ejemplar para los hombres de la modernidad y los miembros de la sociedad industrial.

Es evidente que la ciencia y la literatura asumen de este modo unas expectativas difíciles de cumplir, ya que la religión –habría que decir más concretamente la religión cristiana y, en particular, la religión católica– se ampara en un privilegio indiscutible, el de no tener que demostrar su eficacia sino en el más allá. La ciencia y la literatura, en cambio, son religiones de aquí abajo: se trata de cumplir *hic et nunc* la exigencia de una interpretación razonable y convincente de la vida moderna. Esto puede llevar rápidamente al fracaso. De este modo, sobre este racionalismo rebelde, sobre esta religión universal planea un velo de melancolía, un duelo y un sentimiento de impotencia que marcan toda esa época. La compañía melancólica de la que hablaba el escritor danés Jens Peter Jacobsen, a quien ya mencioné en mi lección inaugural, es la gran y más importante sociedad secreta del siglo XIX.

Permítanme ahora trazar –tomando prestadas las palabras de un crítico francés– la semblanza de un eminente hombre de letras del siglo XIX. Me satisface que supongan ustedes que se trata de Sainte-Beuve, siempre Sainte-Beuve: «Para el intelectual que se estudia y el filósofo que practica la introspección, los optimismos estériles de los sofistas nada pueden [...]. La teología [puritana] más auténtica –de acuerdo, por lo demás, con el pensamiento antiguo– lo confirma con la melancolía intelectual, ilustrándonos sobre el origen de nuestra debilidad». En esta persona, cuya identidad todavía no he revelado, se unen por tanto las tendencias generales de una época con las disposiciones individuales: «Jamás hubo pesimismo más profundo, más crónico, más razonablemente obsesivo. Desde su juventud, su melancolía natural se abre a la duda». Se le reprocha su «melancolía incurable», por un lado, como secuela del romanticismo, pero los críticos que expresan este reproche

deben admitir que no se trata más que de un ejemplo del «entristecimiento general» que aflige a los Modernos. Por tanto, hay quien se cree autorizado a decir: «Sufría la mayor de las melancolías que puede oprimir a un hombre, que no es la del artista que sólo piensa en su creación, ni la del anarquista que reacciona, [sino] la del pensador culto, el letrado y el crítico»[1].

Sin transición alguna les revelo ahora el origen de mi cita: procede de los *Sept Essais de littérature anglaise*, de Paul Chauvet, publicados en 1931. Por supuesto, no habla de Sainte-Beuve, sino del gran crítico inglés Matthew Arnold (1822-1888). Me permito reproducir a continuación algunos pasajes sobre Matthew Arnold extraídos de mi obra *Las tres culturas:*

> Matthew Arnold, quien marcó durante tanto tiempo la crítica literaria y social de la era victoriana, era hijo de un eminente victoriano, Thomas Arnold. Nacido en 1795, el doctor Arnold fue nombrado en 1827 *headmaster* (director) del colegio de Rugby. Seguramente decepcionó las esperanzas de quienes habían esperado de él un cambio radical del sistema pedagógico de las *public schools*, pero Thomas Arnold no dejó por ello de ser el primero en incorporar a los programas de su escuela materias como las matemáticas, las lenguas vivas y la historia moderna; en 1841, un año antes de su muerte, obtuvo la cátedra de *professor regius* de Historia en Oxford. Testigo de los primeros excesos de la revolución industrial, Thomas Arnold veía con inquietud cómo la clase obrera se agrupaba y formaba organizaciones que parecían dispuestas a la revuelta y al asesinato; por ello se hizo abogado de un Estado fuerte, pero consciente de sus responsabilidades sociales, y de una Iglesia que se fundiría en él y no buscaría su legitimidad tanto en la imposición de dogmas como en el esfuerzo por remediar activamente los abusos de la sociedad. En cuanto a la batalla entre «científicos» y «literatos», en la que Matthew Arnold estaba llamado a desempeñar después un papel protagonista, adoptó una postura categóricamente conservadora: escribió a

un amigo que antes que ver cómo las ciencias naturales invadían el espíritu de su hijo prefería saberle convencido de que el Sol giraba alrededor de la Tierra.

Matthew Arnold, nacido en 1822, fue poeta, crítico, pedagogo y catedrático. Durante más de treinta años, de 1851 a 1886, desempeñó funciones de inspector escolar de Su Majestad y en 1857 fue nombrado profesor de Poética en Oxford, donde fue el primero en dictar lecciones en inglés. El gobierno le encargó amplias investigaciones sobre los sistemas de enseñanza de Francia, Alemania, los Países Bajos y otros países europeos, con el fin de preparar reformas similares en la enseñanza en Inglaterra.

Todo lo que hacía Matthew Arnold llevaba la impronta de un estilo grandioso. Era un poeta, y no dejó de serlo, cuya fuerza residía en la intuición y su debilidad en el análisis; un científico cuyo método era raramente sistemático y que prefería exponer sus argumentos con ejemplos; un amante de los gestos dramáticos y un maestro en la formulación de aforismos, muchos de los cuales siguen siendo de uso común en inglés. Por nítido y acertado que fuera en general su diagnóstico de los males de la sociedad, su remedio, en la mayoría de los casos, no dejó de ser confuso. Repetitivo y repleto de afirmaciones recalcadas, su estilo se asemejaba al discurso de un predicador que lanza continuamente la misma verdad a sus fieles para metérsela bien en la cabeza y en el corazón. Él mismo se calificaba de simple escritor, carente de sistema y desprovisto de opiniones preconcebidas. Tenía sentido del humor, desde luego, pero muchos de sus escritos se echan a perder por culpa de la comicidad involuntaria, apenas palpable, que desprende un autor que se toma todo demasiado en serio. Para Matthew Arnold, al igual que para otros, Wordsworth era el poeta cuya vida y obra ilustraban más que las de cualquiera la potencia de la poesía. Era éste un punto de vista paradójico, ya que Wordsworth no gozó nunca en Inglaterra del reconocimiento que merecía; cuando logró zafarse por fin de la sombra de Scott y Byron, ya empezaba a verse eclipsado por Tennyson. En una época en que Bentham in-

fluía en la visión inglesa del mundo, los poemas de Wordsworth, como él mismo calculaba pragmáticamente, no le habían reportado ingresos suficientes para pagarse los cordones de sus zapatos.

En toda Europa se criticaba cada vez más la política de los ingleses; sus cuadros eran provincianos, en el mejor de los casos, y su música brillaba por su ausencia. Pero la ciencia inglesa era respetada y Wordsworth no tenía que ceder más que a Goethe el primer puesto entre los grandes poetas europeos. Los poemas de Wordsworth mostraban hasta qué punto el lenguaje podía rozar la perfección y convertirse en un material que permitía al ser humano alcanzar una expresión muy cercana a la verdad. La creación poética era para Wordsworth un acto moral, y la grandeza de un poeta se medía por la seriedad con la que formulaba y resolvía la cuestión de la manera en que debía vivir el ser humano; esta obligación era tanto más importante cuanto que en Inglaterra los problemas de la conducta en la existencia eran tratados cada vez más por sabihondos y profesionales, y esta categoría incluía igualmente a los adeptos de la nueva ciencia social.

Arnold precisaba que no había que tomarse en serio los comentarios de Wordsworth y sus argumentos de tono científico, porque como otros poetas él también caía en una suerte de galimatías sublime cuando se aventuraba a filosofar demasiado. Su poesía tenía un contenido, pero su filosofía, en general, no era más que pura ilusión. Wordsworth tendría incluso dificultades para analizar sus propios poemas, ya que eran tan inevitables como la naturaleza misma; como si ésta hubiera tomado la pluma para escribir en su lugar. Pero al margen de la validez de este juicio sobre Wordsworth, Matthew Arnold persistía en mostrar que la buena literatura no era fruto de una decisión consciente y reflexiva de la humanidad, sino de un imperativo ejercido por un «instinto de conservación»[2]. Porque el lenguaje perfecto que era la poesía interpretaba la vida en beneficio nuestro, consolaba al hombre dándole ánimos de vivir. Sin poesía, hasta las ciencias parecían incompletas, y Arnold estaba convencido de que la

mayor parte de los análisis que en su época todavía eran tributarios de la religión y la filosofía serían sustituidos en el futuro por la poesía.

La poesía extraía toda su fuerza de su capacidad de interpretar, de desvelar el mundo, capacidad que por cierto también tenían muchas obras en prosa. El propósito de la creación poética no era explicar negro sobre blanco los misterios del universo; se trataba más bien de crear un sentido que permitiera al hombre comprender el mundo y el lugar que ocupaba en él. La ciencia no se dirigía nunca a la totalidad del ser humano, y por tanto no eran Linneo, Cavendish y Cuvier quienes le procuraban a éste un presentimiento de lo que podía ser el verdadero misterio de la naturaleza, sino más bien Shakespeare, Wordswoth y Keats, Chateaubriand y Senancour. Cuanto más se esforzaba un científico por convertirse en un hombre completo, tanto más aspiraba ardientemente, desde el interior de su actividad desecante, a un nuevo frescor que únicamente podía ofrecerle la poesía. En cuanto a saber en qué consistía finalmente su acción, Matthew Arnold dejaba conscientemente en la vaguedad la respuesta a esta cuestión: era un «poder mágico»[3] del que disponían los poetas. Por lo demás, Goethe ya había dicho, en sus *Máximas y reflexiones,* todo lo que había que decir sobre este tema: «Se llega por el pensamiento a las artes y a las ciencias, pero no a la poesía, pues ésta es inspiración»[4].

Pero Matthew Arnold no vinculaba ni mucho menos la poesía al dominio de lo irracional. La poesía se distinguía más bien de todas las demás artes por su máximo grado de intelectualidad, y sólo el hecho de que el poeta pensara en emociones lo distinguía del científico. Arnold pronunció un veredicto decididamente crítico sobre la explosión creativa de la literatura inglesa en el primer cuarto del siglo XIX: los poetas de la época sabían demasiado poco y escribían a la buena de Dios sin disponer de datos e información suficientes. Las obras de Shelley y de Byron debían su existencia a un impulso del alma que no tenía nada de intelectual, y el propio Wordsworth apenas se interesaba por los libros, en una época en que la Alemania de

Goethe fundamentaba la fuerza de su cultura en la erudición y la crítica.

Aunque fuera cierto que la inspiración poética se basaba menos en el análisis que en la síntesis y la representación, hacía falta, sobre todo, que el poeta supiera muchas cosas: «Es preciso [...] que un poeta conozca la vida y el mundo antes de dedicarse a ellos en su obra; y puesto que la vida y el mundo son objetos muy complejos en la época moderna, es preciso que la obra de un poeta moderno, para tener gran valor, venga precedida de un gran esfuerzo de crítica»[5].

Ahora bien, según Matthew Arnold, la verdadera crítica sólo era posible desde una actitud imparcial y desinteresada. El *disinterestedness,* la búsqueda de «lo mejor que se sabe y lo mejor que se piensa en el mundo»[6], debía ser independiente de toda consideración práctica o política y de todo cálculo utilitario. La cultura estaba basada ante todo en la disciplina, que resultaba particularmente difícil de imponer en Inglaterra, ya que este país carecía de un centro, como la Academia Francesa, que velara por la bondad de la información, del juicio y del gusto. En la poesía inglesa reinaba demasiada inspiración y demasiado poca inteligencia, y existía una muchedumbre de prosistas que apenas tenían dificultad para expresarse bien, visto que se contentaban con no tener nada que decir.

La creación poética, como la crítica, eran actividades que no guardaban mucha relación con la estética, pero sí con la moral; Matthew Arnold, que daba una importancia fundamental a la vida, al carácter y a los actos de los hombres, esbozó una especie de etología de base poética y concibió la gran poesía como una dietética de la vida, tanto privada como pública. Con semejante pretensión, la creación poética y la crítica no podían sino competir no sólo con la ciencia, sino incluso con la religión, máxime cuando Arnold había afirmado que la religión del tiempo presente sólo era verdaderamente fuerte en forma de poesía inconsciente.

En la «aritmética cultural»[7] de Matthew Arnold la vida consistía, en sus tres cuartas partes, en moral del comportamiento; en cuanto al cuarto restante, tenían que repartírselo

la ciencia y el arte. Los principios del comportamiento justo figuraban entre los temas fundamentales de la religión, que él calificaba de «*moralidad con un toque de emoción*»[8]. De esta manera, la religión entraba en la esfera laica y la sociedad, en la sagrada.

Para Arnold, *Literature and Dogma* (1873) –donde intentó comprender mejor la Biblia– era la más importante de sus obras en prosa. El primer paso hacia una comprensión razonable de la Biblia consistía en concebir que el lenguaje de la Sagrada Escritura no era rígido e inmutable, sino tornadizo y aproximativo, no científico, sino literario, y que por consiguiente la Biblia sólo podía ser objeto de crítica literaria, pero no de crítica científica. El hecho de que los teólogos abandonaran poco a poco todas las tareas pedagógicas y se esforzaran por convertirse en respetados especialistas de filosofía bíblica sólo podía comprenderse a la luz de la idolatría por las ciencias exactas, propia del siglo XIX, que trataba de dar carácter científico a todos los dominios de la existencia.

Ya no querían pasar por meros ensayistas a los que nadie hacía caso: en el futuro, los dogmas de la religión se presentarían en forma literaria, pero con precisión científica.

La teología dogmática renunciaba así a su pretensión de elaborar unos principios de moral del comportamiento, que sólo podían descubrirse mediante una asimilación crítica de «lo mejor que se ha pensado y se ha dicho en este mundo»[9] y no por los procedimientos científicos. Los teólogos pretendían convertirse en «atletas de la lógica»[10], olvidando que el hombre no aspira en absoluto a la lógica, sino a la cultura y a la comprensión de la historia. Cuando san Pablo empleaba términos como «gracia», «nuevo nacimiento» y «justificación», lo hacía de modo aproximativo, como si hubiera participado en una conversación, pronunciado un discurso o compuesto un poema. No utilizaba en modo alguno una terminología científica. El lenguaje bíblico era titubeante, poético, y los teólogos tergiversaban las afirmaciones de Pablo cuando interpretaban sus expresiones literarias como habrían hecho con términos de las ciencias naturales.

La idea de que los hombres expresan en forma de cuentos sus deseos más ardientes y que esos cuentos determinan su comportamiento pasó a ser un lugar común de la antropología. Ya no era necesario pasar esos hechos por el filtro de la ciencia, pues se mostraban más reales que todos los descubrimientos científicos, y la religión era, entre todas las realidades, la más sólidamente establecida. Matthew Arnold comparaba su época con la de la llegada de Jesucristo a Judea: los disidentes protestantes recordaban a los fariseos y los saduceos «a nuestros amigos, los filósofos liberales, que no creen ni en los ángeles ni en el Espíritu Santo, pero sí en Spencer»[11].

Lector y admirador de la *Imitación de Cristo,* del místico alemán Tomás de Kempis, Matthew Arnold consideraba que no había mayor amenaza para su época que el abandono de la Biblia por parte de las masas. La responsabilidad la tenían principalmente la seudociencia de la crítica bíblica y la impertinencia de esos profesores de teología que disimulaban su ignorancia literaria bajo razonamientos abstrusos. Como todos los devotos del cientifismo, esos especialistas de la Biblia carecían de esa experiencia suficientemente amplia y compleja de la vida real que la literatura estaba en perfectas condiciones de transmitir. Matthew Arnold citaba, haciéndola suya, la definición de la superstición en Goethe: «la poesía de la vida»; en este sentido, la religión debía reconvertirse en superstición.

Al obstinarse en leer la Biblia como un documento literario y no como una fuente de ciencia, Arnold reforzaba la pretensión de la crítica literaria de ser la única doctrina de vida razonable de su época. Negaba de este modo que la ciencia pudiera aspirar a semejante dignidad[12].

II. Una amistad literaria: Matthew Arnold y Sainte-Beuve

Si recuerdan ustedes mi lección sobre Sainte-Beuve, observarán inmediatamente las afinidades electivas que acercaban a Sainte-Beuve y Matthew Arnold. Podemos calibrar

la importancia de las relaciones que mantuvieron en una carta enviada el 6 de enero de 1854 a Sainte-Beuve por Matthew Arnold, quien era inspector escolar y en 1851 había viajado a Francia para estudiar los métodos pedagógicos en los institutos:

> Señor,
>
> He tenido la osadía de enviarle una antología de mis poemas, que últimamente han sido objeto de cierta atención aquí y de comentarios en la revista de Westminster y en el *Times*. Al enviárselos, no hago sino devolverle lo que le he quitado [...]. Mi poema principal, por tanto, señor, le pertenece en gran parte, pero si se digna leerlo, se dirá sin duda que también en este caso se ve demasiado claramente «desde qué altura ha caído, en los Modernos, la poesía épica» y apenas se preocupará de buscar algo que le pertenezca. Sin embargo, señor, se lo envío, no con la absurda pretensión de fascinarle, sino simplemente para poder decirle con cuánto placer leo y releo continuamente, desde hace casi cinco años, sus obras de crítica literaria. Desde la muerte de Goethe, usted es a mi juicio el único guía y la única esperanza que queda a quienes aman por encima de todo la verdad en las artes y en la literatura, y que sin embargo desean encontrar una crítica verdadera, natural y seria, una crítica que posea el conocimiento profundo de las cosas literarias y esté imbuida de un espíritu esencialmente filosófico y europeo. Para mí, señor, todas las veces que me invade la pena leyendo la literatura de nuestro tiempo –con sus producciones apresuradas y apenas esbozadas, con su escaso saber, con su falta total de decoro y de medida, con su espíritu sectario estrecho de miras y falto de inteligencia–, vuelvo a usted sin dudarlo; y aunque usted sólo hablara de la literatura francesa, puesto que contempla todas las cosas desde un punto de vista universal, todo el mundo puede hallar siempre algo instructivo al leerle.
>
> Me resulta imposible, señor, utilizando una lengua extranjera, expresarle mi reconocimiento de un modo suficientemente vivaz y sincero, y habría preferido con mucho escri-

> birle en inglés al remitirle mis poemas: pero me he dicho que... en fin, sería excesivo enviarle prosa y poesía inglesa a la vez[13].

El intercambio epistolar que se establece de este modo entre Matthew Arnold y Sainte-Beuve no sólo es instructivo como testimonio de una relación personal o como expresión de las relaciones literarias anglo-francesas en el siglo XIX, sino que también expone una reflexión sobre la situación de los intelectuales que comporta, claro está, rasgos específicamente nacionales, pero asimismo un carácter general europeo. Sainte-Beuve no podía hacer mayor cumplido a su corresponsal inglés que escribirle, el 28 de julio de 1861, lo siguiente: «A usted le toca venir a visitarnos; es usted de los nuestros, un francés durante dos meses al año. Eso no es demasiado»[14].

En una carta posterior, fechada el 15 de enero de 1863, en la que Sainte-Beuve responde a un artículo de Matthew Arnold en el que este último ha escrito que su colega francés es una de las cimas de la crítica europea, Sainte-Beuve confronta a Matthew Arnold con la existencia de una constelación intelectual en la que se afirman claramente tanto la constitución melancólica del intelectual moderno como sus grandes exigencias:

> Le he leído con todos los géneros de interés; hay sin embargo una palabra que quisiera modificar y suavizar: en una época en que vivían Carlyle, Villemain, Gervinus, Renan y otros, no puedo más que ambicionar un honor, que es el de figurar *entre los críticos* que tienen su rincón de originalidad y que conocen el oficio: más sería demasiado, y su amistad aquí va más allá de lo que pueden conceder los indiferentes [sic]. Hecha esta reprimenda, he leído el conjunto con gran satisfacción y beneficio [...]. Es usted de los que con palabras murmuradas ha sabido penetrar los encantos secretos y ha levantado el velo de la gran Isis. Al leerle he reencontrado el prestigio y el alma de aquellos años en que seguía usted los senderos de Oberman en el Alpe solitario e iba a interrogar al eco en las

florestas de Nohant. Ha cruzado usted nuestra literatura y nuestra poesía por una línea interior profunda que distingue a los iniciados y que usted no perderá jamás. Combina asimismo puntos de comparación: Grecia, Francia y su rica vena británica. Su gusto sale ganando al poder establecer esas relaciones que hacen soñar mucho y que yo quisiera tener el tiempo de profundizar: Keats, Shelley, Godwin. Pero me limito a adivinar, a sospechar y sigo.

Mi vida es la de un peón que ama bastante su trabajo, que no se avergüenza de él, pero que está, estará y morirá encadenado a él como a la gleba. Apenas tengo tiempo de levantar la cabeza, de mirar atrás y de respirar. Su imagen me viene a menudo a la memoria cuando imagino esas riquezas que un poco de ocio habría puesto a mi alcance y a través de las cuales le habría pedido que me guiara, pero son lamentos superfluos. Nuestra literatura, pese a nuestros esfuerzos de crítica para usar buenos modos y esconder nuestras debilidades, es muy poca cosa a la vista de la invención y la imaginación: no sucede nada nuevo, los recién llegados no traen nada esperado o inesperado [...]. Venga a vernos, apreciado señor y amigo, y concédame (le retengo de antemano) una buena velada para charlar. Codos sobre la mesa: una de esas veladas aún en mi vida[15].

El 19 de mayo de 1863, Matthew Arnold, también en una carta a Sainte-Beuve, califica de modo pertinente el siglo XIX como «época de la crítica». Les citaré también esta carta en forma de extractos:

Es usted (como tan bien ha dicho Duvergier de Hauranne) «lo que no son todos los poetas: un pensador y un hombre de espíritu». Esto hace que yo prefiera con toda franqueza sus versos a los de Lamartine y Hugo. Tampoco ellos logran comunicarme todo el movimiento apasionado o sentimental de que probablemente son capaces sus almas, pero no me encadenan como lo hace usted con un pensamiento siempre inquieto, siempre rico, siempre nuevo, y al mismo tiempo siempre poético. En esta esfera intelectual, pero poéticamente intelectual,

> me parece usted admirable, y como poeta también, destinado a vivir. Pero usted vivirá sobre todo como crítico: ¿debe lamentarlo? No lo creo. Los grandes críticos (y es usted uno de ellos) han sido desde siempre más raros incluso que los grandes poetas; en un gran crítico siempre hay, a mi entender, un gran poeta un poco subyugado. Nuestro siglo es el de la crítica, y usted se beneficiará de ello; todo el mundo mira hacia el lado en que está usted, hacia el lado en que el espíritu francés (que también es desde luego el suyo) se despliega libremente y obtiene todo su provecho. En cuestión de poetas cualquier país, en estos momentos, no tiene más que autores de segundo orden; en cuestión de críticos, sólo Francia puede presumir de tener uno de primer orden: usted[16].

III. Una noción clave en la historia de los intelectuales: *clerisy*

A partir de la relación entre Matthew Arnold y Sainte-Beuve se podría escribir –lo que sería una empresa audaz y apasionante– una historia de la crítica literaria como historia del intelectual moderno, de la que no puedo exponerles más que unas migajas o fragmentos. Si recuerdan ustedes la primera parte de mis lecciones, me mantengo fiel a la idea de que en el intelectual del siglo XIX sigue prevaleciendo una especie de disposición melancólica. Hay que ver en ello también una reacción a las consecuencias de la Revolución francesa y un rechazo a la revolución industrial. Pero la melancolía corre entonces el riesgo de convertirse en una actitud de moda, que uno adopta porque así lo exige el espíritu de su tiempo. De ahí que en Inglaterra se señale con tono reprobatorio apenas disimulado que la impresión de una profunda melancolía, de una *grave melancholy,* contribuyó a que Matthew Arnold se convirtiera en una personalidad dominante de la Inglaterra intelectual. Con ese mismo sobrentendido crítico se ha destacado la melancolía de un Thomas Carlyle, su *semi-professional melancholy*.

Al mismo tiempo se sigue insistiendo en el carácter casi religioso de los pensadores excepcionales de esa época. «Casi religioso», en este contexto, es un término que induce a confusión, pues la hazaña intelectual de Matthew Arnold, por ejemplo, consiste en haber racionalizado la religión de su época, lo que no quiere decir que haya secularizado su siglo, sino que, en el fondo, intentó salvarlo por la fe. ¿Qué mejor cosa puede desear la religión para su buena salud y su preservación en el seno de la modernidad?

Matthew Arnold no reconoce a ningún dios, pero está profundamente convencido de que cada ser humano tiene una tendencia irreprimible a hacer el bien. La *sweet reasonnableness* (dulce razonabilidad) es uno de sus leitmotivs, y se diría que suena a una expresión del mensaje bíblico. Por consiguiente, con razón se ha podido comparar al cardenal Newman con Matthew Arnold, ambos poetas: el primero, ante todo teólogo y en segundo lugar poeta; el segundo, poeta y tal vez no teólogo, pero alguien que se esforzaba por racionalizar la teología y que buscaba continuamente compensaciones intelectuales a la fe que él mismo se había denegado. Intelectuales como Arnold deben fundar su propia Iglesia porque han renunciado a la fe, sin por ello llegar a ser agnósticos. Esta tendencia es todavía más evidente en Coleridge, al igual que en Carlyle.

Voy a ilustrar esto mediante una digresión que extraigo de nuevo de mi libro *Las tres culturas:*

> En el siglo XIX, el vínculo entre la política y la moral, la religión y la ciencia, la ciencia y la literatura se debilita progresivamente. A partir de ahí, en todos los países europeos se pone de manifiesto una rebelión, animada en la mayoría de los casos por los propios intelectuales, que exige la formación de una nueva clase intelectual, capaz de oponerse a las tendencias funestas a la especialización y a la desmoralización de la vida pública. Es en Inglaterra donde este movimiento se muestra más virulento. Coleridge forja allí la noción de *cle-*

risy y abre un debate que no se limita a la Inglaterra de su época, sino que se prolonga, con la publicación de *La traición de los clérigos*, de Julien Benda, hasta nuestros días. En este debate, la intelectualidad literaria y los estudiosos de las ciencias sociales desempeñan un papel importante.

Coleridge establecía una diferencia entre la clase de los poseedores y distribuidores de riquezas y la clase de aquellos cuya función consistía «en mantener el saber adquirido, ampliarlo y gestionar los intereses de las ciencias naturales y de las ciencias morales»[17], los enseñantes, que debían ser repartidos de modo suficientemente homogéneo por todo el país para que ninguna de sus regiones se viera desprovista de un guía o guardián espiritual. Esta clase constituía una especie de Iglesia intramundana, no una *ecclesia,* sino una *enclesia,* cuyo clero abarcaba a los eclesiásticos y los espíritus cultos de todas las disciplinas científicas. La influencia de Kant se manifiesta cuando Coleridge afirma que la humanidad está amenazada de un exceso de civilización que no venía compensado por un progreso concominante de la cultura. Una de las tareas del *clerisy* consistía en mantener el equilibrio entre cultura y civilización.

Thomas Carlyle, en sus conferencias sobre los héroes y el culto a éstos, calificó a los dioses y los profetas, a los poetas y los predicadores, de héroes de tiempos pasados; el ídolo de los tiempos modernos era el hombre de letras, que seguiría siendo un héroe mientras el arte de la escritura y las artes gráficas desempeñaran una función. El hombre de letras, que plasmaba su inspiración en sus libros y vivía de ello, tenía una existencia insólita. El *man of letters,* el héroe enajenado de sus orígenes, pasaba por ser el guía de su época. Goethe era la encarnación más patente de este fenómeno. [Al mismo tiempo] el sabio fichteano devino para Carlyle el *litterary man,* y Johnson, Rousseau y Burns fueron para él los *men of letters* que estudió, autores de segundo orden en comparación con Goethe, pero más familiares, por sus biografías, para el público inglés. El hombre de letras, con sus *copy-rights* y sus *copy-wrongs,* era una figura a la vez sagrada y profana; se ga-

naba el pan con sus libros y exponía en ellos al mismo tiempo un arte de vivir que los hombres podían adoptar[18].

Carlyle tenía la sensación de que vivía en una época cada vez más desquiciada. Uno de los síntomas de este desorden era lo que los autores de libros hacían en el mundo, y lo que el mundo les hacía a ellos. En estos hechos y gestos, el escritor no estaba sometido a ninguna regla profesional, nadie preguntaba de dónde venía ni adónde iba. Progresaba como un paria a través de un mundo que podía tanto iluminar como desorientar, no era nada más que una «contingencia social»[19]. Sin embargo, los libros hacían milagros, como antaño habían hecho las runas. En la biblioteca más mugrienta de cualquier aldea perdida, los libros marcaban el comportamiento cotidiano de sus lectores, y las concepciones más delirantes de la vida se tornaban una práctica sólida. El arte de la escritura enlazaba de modo milagroso el pasado lejano con el presente inmediato [...]. Las universidades, donde el saber se había transmitido durante mucho tiempo por tradición oral, se convertían en bibliotecas y, en el seno de la Iglesia, los que tenían el oficio de escribir libros devenían auténticos predicadores y profetas. Tras la égida de Fichte, Carlyle veía la literatura como una especie de revelación: revelaba la parte divina del ser humano, inmerso en las vulgares contingencias terrestres.

El arte de escribir y las artes gráficas eran inseparables de los avances de la democracia, y dado que cada vez se ponía más de manifiesto el poder del escritor, cabía esperar que los hombres de letras se organizaran pronto en un gremio. El objetivo de esta organización no podía consistir en dar garantías económicas a los escritores mediante sueldos o becas; Carlyle creía necesario que hubiera hombres de letras que vivieran en la pobreza, que fueran miembros de una orden mendicante, cuya indigencia material potenciara su influencia espiritual.

Carlyle miraba con ojos darwinianos el mundo de la literatura, donde, al igual que en el resto de la sociedad, el fuerte es el único que sobrevive en la lucha por las posiciones do-

minantes. En este combate discernía Carlyle la condición indispensable para todo progreso. Él también se planteó la pregunta que se convertiría en el problema central del siglo XIX y de sus ciencias sociales: ¿hay que someter este combate a unas reglas o dejar su desenlace en manos del azar?

Los escritores arrastraban con ellos la herencia del siglo XVIII, época en que Pandora había abierto el cofre que contenía todos los males de la humanidad. Era una época de escepticismo, que se negaba a reconocer héroes y tenía una imagen del mundo como una máquina en que los intereses y motivaciones, los telares y las mayorías parlamentarias dictaban la ley. La era de Bentham y del utilitarismo de la máquina de vapor había sido un tiempo de heroísmo ciego, donde los hombres se movían como los piñones y volantes de una máquina de acero. En ese mundo de máquinas, lo divino al parecer había desaparecido.

Carlyle descubrió en la ausencia de organización de los literatos la herida fundamental de un tiempo que sufría por su escepticismo, tanto intelectual como moral, y que había producido azotes sociales como la Revolución francesa y el cartismo; al mismo tiempo, no dudaba de que los *men of letters* se agruparían ahora en una especie de clase sacerdotal y ofrecerían al mundo una nueva fe. El siglo XVIII, época incrédula, había sido para Carlyle una excepción: «Profetizo que el mundo volverá a ser sincero; un mundo de fe, con numerosos héroes en su seno; un mundo heroico»[20].

Un reproche que solía hacérsele a Carlyle era que no había pensado con serenidad, sino siempre bajo al arrebato de la pasión, y que su inteligencia había sido siempre nublada por sus emociones. Sin embargo, es sin duda Carlyle quien previó con precisión el papel decisivo que iba a desempeñar la clase sacerdotal de los *literary men* en la época moderna[21].

Esta actitud es particularmente visible en un clásico de la modernidad como Thomas S. Eliot, pues él la reivindica de un modo ofensivo. Es sabido que Eliot, en su obra de 1928 *For Lancelot Andrewes. Essays on Style and Order*,

dijo que para definir correctamente su posición debía declararse clásico en literatura, monárquico en política y anglicano en religión. Para Eliot, la pasión de la religión por el orden y el esfuerzo por instituir un orden en la prosa estaban estrechamente relacionados: esa necesidad no sólo de una religión, sino también de la Iglesia, de la *English Church,* tenía un fundamento estético tanto como la literatura un fundamento religioso.

Los efectos de la modernidad, marcada por la Revolución francesa y la industrialización, se concretaban en una pérdida de orientación que tenía consecuencias tanto estéticas como religiosas: cuando la moral deja de ser asunto de tradición y ortodoxia, decía Eliot, la personalidad adquiere una importancia inquietante. Es esta inquietud la que hace posible la literatura moderna, sobre todo la poesía lírica, e impele a la búsqueda de un estatus religioso nuevo o análogo a la religión, para que la subjetividad sea desde entonces libre.

En la estela de Carlyle, Matthew Arnold dijo que el desarraigo de los intelectuales en la sociedad era una condición necesaria y una oportunidad de acceder a un conocimiento elevado. Se trataba de personas cuyas concepciones no venían determinadas por el punto de vista de cierta clase, sino por un espíritu de imparcialidad y por la aspiración a la perfección del hombre. De este modo prefiguraban a los clérigos de Julien Benda y a la intelectualidad socialmente autónoma de Karl Mannheim.

IV. Sabios del norte y cabezas francesas

Esbozaré ahora un modelo de las orientaciones franco-alemanas en la sociología del espíritu, más concretamente en la sociología de la intelectualidad; acto seguido compararé dos textos que contribuyen a esta sociología: *Ideología y utopía* (1929) de Karl Mannheim y *La traición de los clérigos* (1927) de Julien Benda.

«No es de Francia de donde el alemán acostumbra a esperar fundamentos duraderos para las ciencias»; así se expresa, en el siglo XVIII, Lichtenberg, quien sin embargo no adopta posiciones realmente nacionalistas. Más tarde, Cournot ve en el malentendido franco-alemán una especie de constante frenológica de estas dos culturas, cuando exclama desesperado: «¡Esos sabios del norte no se parecen a nuestras cabezas francesas!». Este sentimiento compartido de extrañeza con respecto a la otra cultura científica, es decir, a los *medios* prescritos en la otra sociedad para adquirir el saber, a las *maneras* de valorizar su transmisión y su presentación, así como a la prioridad dada tradicionalmente a ciertos *contenidos* y *formas* de saber, todo ello marca las relaciones científicas franco-alemanas; no existe únicamente «la crisis alemana del pensamiento francés»[22], que Claude Digeon describió de forma magistral, sino que también hay una crisis francesa del pensamiento alemán que todavía no ha sido objeto de toda la atención que merece.

La responsabilidad la tiene sin duda la distinta percepción, incluso contraria, de las crisis espirituales en Alemania y en Francia, sobre la que llamó la atención Ernst Robert Curtius en 1921, en su libro *Der Syndicalismus der Geistesarbeiter in Frankreich* (El sindicalismo de los trabajadores del espíritu en Francia). En efecto, según Curtius, mientras el francés revoluciona las formas de la comunidad y no toca las formas del espíritu, en Alemania sucede más bien lo contrario: «No deja de asombrarnos en los franceses el carácter conservador del gusto y de la cultura intelectual y su ansia de acciones políticas revolucionarias. Al francés le asombra nuestra falta de ímpetu político y nuestro radicalismo intelectual»[23].

Una comparación de las culturas científicas alemana y francesa –podríamos hablar de modo más sucinto y general de la comparación de las dos culturas del saber– sólo es viable desde una perspectiva histórica. La distinción entre una cultura científica alemana y una cultura científica francesa no deja de ser un problema irresoluble, que con-

funde al sociólogo porque pone en juego conceptos de escaso poder explicativo, como «carácter nacional» o «espíritu del pueblo», que acostumbramos a rechazar por ser vestigios de un siglo XIX impregnado de nacionalismo, no sólo en las ciencias, sino también en otras esferas. No obstante, es un hecho histórico que tanto en Alemania como en Francia, en todas las disciplinas y a más tardar desde la Ilustración, se forja una imagen del saber nacional mirando de reojo al vecino del otro lado del Rin, en el que se busca, con fascinación y al mismo tiempo irritación, ora un modelo, ora el ejemplo que no hay que seguir. Los franceses, por supuesto, se comparan también con los ingleses y los italianos, igual que los alemanes, pero la comparación franco-alemana conserva su estatus particular.

Un análisis a lo largo de un período prolongado de la comparación franco-alemana de la cultura del saber debería incorporar estas imágenes respectivas de Alemania y Francia: desde la observación formulada por Madame de Staël en 1813, según la cual franceses y alemanes se hallaban en los dos extremos de una cadena moral, pasando por el papel privilegiado que atribuye Hegel a estos dos pueblos en la historia mundial, hasta la escisión espiritual de Alemania, que separó el país de los pensadores y poetas del de los burócratas y militares, la buena Alemania de Herder de la mala Alemania de Bismarck. Esta división espiritual sigue siendo el rasgo más relevante de la imagen de Alemania que tienen los franceses, que tras la derrota de 1871 reconocen que no sólo pueden admirar ardientemente la Alemania de Herder y Hölderlin, sino que también han de aprender de militares como Moltke y Althoff, el organizador de las universidades de Prusia. La motivación fundamental de la renovación nacional en Francia es la imitación del sistema de enseñanza del enemigo de siempre. Ahora bien, se ponen límites a una imitación ostensible; hacen falta técnicas de camuflaje para permitir el reconocimiento público de una reforma de las instituciones y de las actividades, acompañadas de un vocabulario

teñido de nacionalismo. La sociología desempeña un papel clave en este proceso. Émile Durkheim tiene que preconizar esta disciplina, de la que se pensaba que aportaría a toda prisa una moral secular a la Tercera República, con tanta más firmeza, defendiéndola al mismo tiempo como específicamente francesa, cuanto que sus oponentes conservadores, discípulos de una cultura tradicional de letrados, no ven en la «escuela francesa de sociología» más que el nombre disfrazado de una disciplina esencialmente alemana. Lo que se diagnostica de *morbus gallicus* a un lado del Rin se califica en el otro de *morbus germanicus*.

Hay que tener en mente la larga historia de este tipo de estrategias de patologización cuando uno se pregunta –cosa que no ha dejado de intrigarnos– por las razones del desconocimiento recíproco entre Max Weber y Émile Durkheim, o también por los motivos por los que Raymond Aron, primer sociólogo del país tras su ingreso en el Colegio de Francia, postulaba su afinidad con Max Weber y no con Émile Durkheim. No puedo profundizar en estas cuestiones. Volveré a hablar de esto mañana, una vez más. Así que voy a centrarme en un caso y empezaré por Karl Mannheim.

V. Karl Mannheim: ideología y utopía

Karl Mannheim relacionó la sociología del espíritu con un contexto histórico en el que la Revolución francesa representó la cisura decisiva. Los cambios sociales de la revolución en Alemania llevaron primero a la historización de los fenómenos espirituales, que se manifestó en la fenomenología hegeliana y en el auge de la filosofía de la historia. Fue sobre todo esta historización la que preparó el terreno para una sociología del espíritu, cuyo objetivo era mostrar la significación constitutiva de la vida del cuerpo social en lo tocante al espíritu. Si alguna vez un docto alemán ha formulado una frase en la línea del espíritu de la Ilustración, es la

siguiente de Karl Mannheim: «Quien desee ver lo irracional donde todavía deben reinar de iure la claridad y el rigor de la razón, tiene miedo de mirar al misterio a la cara y en su verdadero lugar»[24].

En el ensayo de Mannheim «Zur Problematik der Soziologie in Deutschland» (Sobre la problemática de la sociología en Alemania), publicado en 1929 –nunca antes se había afirmado en lengua alemana con tanta seguridad el estatus intelectual de esta disciplina–, la referencia a Francia es central, aunque sea con una perspectiva crítica: la sociología aparece como la disciplina tardía de una nación que a su vez está retrasada, lo que quiere decir que es, en el sentido más profundo del término, una disciplina alemana. No aparece para combatir al clero y la reacción monárquica, como en Francia, sino como nuevo instrumento de conocimiento que combina las perspectivas burguesas y socialistas, instrumento que utilizan Max Weber, Troeltsch y Scheler con maestría impresionante, superando «de una sola tacada el nivel de la sociología de los países occidentales»[25], como señala el húngaro Mannheim en tono tranquilamente polémico. Parece que Mannheim se inscribe en una tradición que opone las construcciones sistemáticas prematuras del pensamiento occidental al afán profundamente alemán de tener en cuenta la experiencia y el estudio apasionado del detalle.

La irrupción tardía y tanto más ruidosa de la sociología en Alemania suscita problemas en comparación con los cuales las preocupaciones de los franceses parecen especulaciones de salón: el pensamiento de Max Weber recibe el calificativo de «telúrico» y Max Scheler sitúa a los hombres en este nuevo universo que denomina «la edad eterna de la compensación». Mannheim compara implícitamente esta disciplina alemana con su variante francesa, un tanto anémica, cuando hace hincapié en el hecho de que la ampliación de la perspectiva realizada por los sabios alemanes no se consigue con un «gesto estético»[26]. Pero Mannheim no eligió, a decir verdad, el marco de referencia

franco-alemán de forma totalmente voluntaria, sino que tuvo que hacerlo debido a Ernst Robert Curtius, profesor de lenguas románicas en la universidad de Bonn.

El ataque de Curtius a la obra de Mannheim *Ideología y utopía,* cuyo programático subtítulo era «La sociología y sus límites», comienza de una forma asombrosa, incluso para un especialista en civilizaciones románicas. Para Curtius, la historia intelectual de la Tercera República francesa constituye la prueba irrefutable de que el imperialismo de las disciplinas aisladas ha expirado y de que la sociología del conocimiento de Mannheim tendrá que desempeñar también, a fin de cuentas, la función, digna pero modesta, de una disciplina especializada. Las alusiones al estado de espíritu francés no son menos frecuentes en este escrito que en la réplica de Mannheim; sería interesante encontrar en el ataque de Curtius, más allá de la formación profesional del especialista en civilizaciones románicas, las huellas del pasado de un discípulo de Stefan George que había sido repudiado por el poeta por hacer gala de su amor por Europa Occidental y particularmente por Francia.

Curtius opone a Mannheim el ejemplo de autores que habían propuesto una teoría de la intelectualidad con fundamento filosófico, como Charles Maurras en su libro *L'Avenir de l'intelligence*, o de los renovadores del saintsimonismo después de la Primera Guerra Mundial, como Julien Benda: «¡Todos franceses!», exclama enfáticamente Curtius. El fenómeno que asoma aquí es realmente notable, toda vez que esos franceses y esos alemanes que intentaron marcar sus diferencias a través del distanciamiento de sus respectivas culturas científicas, no saben casi nada unos de otros. De este modo se confirma la hipótesis escéptica del historiador Quinet, quien comentó las primeras tentativas de los franceses con respecto a Alemania con estas palabras: «Si Alemania fue amada, es porque fue ignorada». A partir de entonces, unos y otros se detestan, pero siguen sin conocerse. El libro de Maurras que podría interesar a Mannheim ni se menciona en los escritos de éste, del mismo modo que

el autor de la novela *Los desarraigados*, Maurice Barrès, es un completo desconocido para el simpatizante de los intelectuales libres de todo vínculo social. Asimismo, en Francia, Mannheim seguirá siendo un autor ignoto. Es más: los franceses y alemanes que analizan la intelectualidad hacen gala de un desconocimiento absoluto del debate anglosajón. En este debate, desde Carlyle, Coleridge y Matthew Arnold, la etiqueta de *clerisy* sirve para designar una nueva orden religiosa de intelectuales ascéticos que pretende contrarrestar las perniciosas tendencias de las ciencias a la especialización y a la inmoralidad creciente de la vida pública.

En el caso de Mannheim y de Julien Benda, este desconocimiento recíproco es particularmente instructivo. En 1929 aparece *Ideología y utopía,* dos años después *La traición de los clérigos;* las tesis centrales de ambos tratados, tanto en el caso de Mannheim como en el de Benda, se presentan como una especie de «puesta a prueba cognitiva» en forma de artículos o ensayos.

Mannheim, en su sociología del espíritu y de la intelectualidad, intenta demostrar que la política puede llegar a ser una ciencia. En efecto, en el siglo XX se abre la posibilidad a una síntesis de estilos de pensamiento hasta entonces separados; el representante de esta síntesis será «un medio relativamente externo a las clases, que no ocupa un lugar claramente definido», es decir, precisamente «los intelectuales que no tienen ningún vínculo social»[27]. Su «voluntad de separarse de sus propias raíces, la búsqueda de una misión específica para ser el abogado predestinado de los intereses espirituales de la totalidad» conduce, según Mannheim, a una especie de «política intelectual» que permite una orientación global, libre de intereses particulares, lo que a su vez brinda la posibilidad de una política como ciencia. A la pregunta que formula él mismo: «¿Se puede aprender la política?», según Mannheim sólo puede haber una respuesta: «Sí»[28].

«Ser guardián en una noche que si no sería demasiado oscura»[29]: ésta es una de las imágenes características de la

Ilustración con cuya ayuda Mannheim circunscribe la tarea de la intelectualidad. Según un tratado clásico de la Ilustración –el artículo «Filósofo» de la gran *Enciclopedia*–, se entiende que el intelectual no está motivado por la pasión, sino por la reflexión: «Camina en medio de la noche, pero le precede una antorcha». Poco importa que Mannheim hubiera pensado o no en este artículo cuando escribió *Ideología y utopía:* los paralelismos son de todos modos asombrosos.

El intelectual de la *Enciclopedia* –y éste es el único sentido que puede tener el concepto de *filósofo*– es similar a «un reloj que a veces se monta, por así decirlo, a sí mismo», «comprende el sentimiento que rechaza con la misma amplitud y nitidez con que entiende el que acepta». La guía de su actividad es un racionalismo social: «La sociedad civil es, por decirlo así, una divinidad para él en la Tierra», y la idea de que los filósofos serán reyes y los reyes, filósofos, no es a su juicio una utopía, sino un porvenir probable. En otras palabras, la existencia del verdadero intelectual demuestra que la política se puede aprender.

No quisiera dar demasiada importancia a los paralelismos que existen entre el artículo citado de la *Enciclopedia,* que sólo abarca unas pocas páginas, y la sociología del espíritu de Mannheim; asimismo tengo que subrayar una vez más que una referencia directa de Mannheim a dicho artículo es más bien improbable. Pero con tanta mayor certeza se puede decir que la sociología de los intelectuales de Mannheim, que conduce a una «política intelectual», está inscrita en el espíritu de la Ilustración. El contexto específicamente alemán en el que Mannheim sitúa sus reflexiones, lejos de atenuar esta impresión, no hace más que reforzarla. La profesión de fe de Mannheim a favor de una racionalidad que no sólo pueda conciliarse con lo social, sino que también reúna la teoría y la práctica de la sociedad, encuentra más bien su modelo en los *filósofos* franceses que no en el intelectual alemán.

VI. Julien Benda: la traición de los clérigos

Si en esta perspectiva el tratado de Mannheim parece muy poco alemán, a su vez el clérigo de Julien Benda da la impresión de ser muy poco francés: la justificación de su existencia y sus perspectivas de conocimiento reposan sobre una contradicción fundamental, ajena al modo de pensar francés, a saber, «la oposición fundamental entre los intereses de lo social y de lo verdadero. De ahí [mi] profundo desprecio, como clérigo, por lo social»[30]. El racionalismo de Benda es de naturaleza antisocial y nada podría serle más extraño que la confesión del filósofo de la *Enciclopedia* de no considerarse «exiliado en este mundo» y de no sentirse «en un país hostil» si las cosas de este mundo le preocupan. El reino del clérigo, del «sacerdote del espíritu», no es precisamente de este mundo, su racionalismo no encierra solamente algún elemento antisocial, sino también algo de antihumano. El polémico escrito de Benda, quien forjó un concepto clave para los debates intelectuales en el siglo XX –o más bien lo renovó, pues por lo visto nadie se acordaba ya del término *clerisy* de Carlyle y Coleridge–, no es francés, e incluso es antifrancés.

La reacción de Julien Benda a la traición de los intelectuales, que él denuncia a los cuatro vientos, y a su creciente compromiso social y político desde comienzos del siglo XIX, no es francesa por una razón más. La afirmación de Curtius de que en Alemania las crisis intelectuales se sienten como algo mortalmente peligroso y que por consiguiente en este país sólo se revolucionan las formas de pensar, mientras que los franceses tienden más bien a cambiar el sistema político y las estructuras sociales, viene corroborada por el distinto modo en que los intelectuales franceses y alemanes responden a la inhibición y a la dificultad para situarse en la sociedad, que se explica en parte por la Primera Guerra Mundial. Cargando las tintas se podría decir que los alemanes responden a la crisis con una socio-

logía del espíritu y los franceses con una reorganización social de los obreros del espíritu. En Francia se intenta, en la estela del saintsimonismo, dar una nueva forma al medio intelectual. En el periódico *Le Producteur,* publicado en Francia desde 1920 y que retoma el nombre de un periódico saintsimoniano de un siglo antes, se da a entender que «la cuestión es reconocer que todas las teorías partidarias y todas las filosofías "comprometidas" son insignificantes y carentes de valor»[31]. En Alemania, este punto de vista conduce a la sociología del saber, mientras que en Francia encuentra su lugar en la sindicalización de los trabajadores intelectuales. En marzo de 1920, el nuevo movimiento corporativista culmina en la fundación de la CTI, la Confederación de Trabajadores Intelectuales, y la fiebre organizativa de este movimiento adquiere tales proporciones que no retrocede ante el problema que plantean quienes se rebelan contra toda organización, que son etiquetados de «espíritus supuestamente inagrupables». Éstos hallan entonces su propia forma de institucionalización, menos rigurosa, en los Compañeros de la Inteligencia. Estos refinamientos bien pudieron contribuir a reforzar el juicio de Curtius, para quien el movimiento de los trabajadores intelectuales en Francia no sólo es intelectual, sino además inteligente.

Tampoco en este sentido, por tanto, el escrito de Julien Benda se inscribe en la tradición francesa, pues él se opone a una sindicalización de los obreros del espíritu. El clérigo de Benda es solitario, y es preciso que sea solitario para que pueda cumplir su misión. La comunidad del clérigo es de naturaleza puramente espiritual. Continuamente se subraya el carácter asocial de la racionalidad.

Por otro lado, el tratado de Benda, por muy antifrancés que sea, no es en modo alguno proalemán, aunque la sorprendente oposición entre espíritu y política en el contexto francés sugiere esta interpretación. El clérigo de Benda es solitario, pero aun siendo eremita es un racionalista; es un cartesiano que se niega a adherirse al proyecto de la Ilus-

tración. El ataque contra Alemania y el espíritu alemán es central en el tratado de Benda. Sin duda, fue en la Alemania de las guerras de independencia de comienzos del siglo XIX cuando brotó ese nacionalismo exaltado por pensadores y poetas que condujo finalmente a la traición de los intelectuales. Para Benda, el irracionalismo alemán irrumpe con fuerza en el sistema cultural francés en forma de un bergsonismo que él combatirá durante toda su vida.

La afirmación fundamental de que las ideas tienen su propia vida, independiente de la sociedad, incita a leer *La traición de los clérigos* como un panfleto contra la sociología del saber, y resulta difícil creer que su autor no conocía la obra de Mannheim. El clérigo de Benda se distingue por el hecho de que juzga a los hombres, las ideas o las cosas fuera de contexto, es decir, sin la menor referencia a la historia y la sociedad. El intelectual ha perdido su derecho a existir en el seno de la sociedad; se sitúa fuera de ella y se reconoce en su impopularidad. El verdadero intelectual es un solitario. El «hombre social» es el enemigo jurado del verdadero intelectual, cuya misión consiste en devolver a la humanidad el derecho y la justicia. El sociólogo y el clérigo no tienen nada en común.

Benda, cuyos modelos eran Descartes y Spinoza, a los que admiraba por su «cultura totalmente latina», era ante todo un adepto ferviente de la civilización grecorromana y un defensor de la latinidad. Según él, en el mapa de Europa se veía escrito, alrededor de Francia, Italia y Grecia: *Hic sunt leones* («Aquí están los leones»). Esta latinidad llevó a Benda, que maldecía el nacionalismo, a exigir como algo que cae por su propio peso, en su *Discours à la nation européenne*, escrito en 1933, que la lengua de la Europa unida fuera el francés. Era más que comprensible que en aquel año de la toma del poder por el nazismo Benda recordara el siglo XIX como la época en que algunos autores alemanes trataban de defender el instinto frente a la razón y de subrayar la naturaleza insondable e inconsciente del alma humana. Afirmar su apego a la reivindicación de una

hegemonía de la lengua francesa, tan racional, y a Francia, «la nación que razona», no era en aquel contexto más que un intento de asegurar la supervivencia de la razón y la racionalidad.

La posición de Julien Benda expresa una relación singular y ambigua con la racionalidad: en el seno del medio cultural francés, asocia la racionalidad al pensador individual que vive de espaldas al mundo, siguiendo el espíritu de un cartesianismo de antes de la Ilustración pregonado como actitud antisocial. A esto se añade que Benda –siempre en contra de toda tradición francesa– prefiere al universitario retirado, al erudito, antes que al literato que mira de frente al mundo, al hombre de letras. En las relaciones culturales entre países, por el contrario, la racionalidad aparece como un rasgo fundamental de las naciones latinas, y particularmente de Francia, lo que subraya con trazo todavía más grueso la irracionalidad de los pueblos germánicos y sobre todo de Alemania.

Hay una razón bastante trivial que explica que Julien Benda no haya mencionado nunca a Mannheim, ni en *La traición de los clérigos* ni más tarde –después de la publicación de *Ideología y utopía*– en otras obras. Esta laguna llama especialmente la atención en la introducción a la reedición de 1946 de la *Traición:* Mannheim seguía siendo, en efecto, ampliamente desconocido en Francia. Por eso mismo tal estado de la situación es sintomático. En general, los intelectuales franceses no tienen en cuenta que en Alemania también existe una tradición del pensamiento tributario de la Ilustración. El reconocimiento de que existe una racionalidad alemana y una aptitud de los alemanes para el pensamiento metódico –que llegó después de 1871, aunque a regañadientes– es más bien una excepción.

A este respecto, la acogida tardía que se dio en Francia a Max Weber, que después fue tanto más explotado por ciertos autores, resulta instructiva. Ya se ha mencionado la famosa y paradójica ignorancia recíproca entre Weber y Durkheim; a decir verdad, había alrededor de *L'Année so-*

ciologique –una serie de indicios apuntan en este sentido– un grupo de adeptos de Weber que no sabían cómo situarse mientras Durkheim estaba vivo, pues su maestro quería mantener la sociología como disciplina específicamente francesa en el sistema universitario. Cuando Marcel Mauss dijo más tarde, después de una visita a Heidelberg, que nadie se había acercado más a las intenciones de la «escuela francesa de sociología» que Max Weber, justificaba con ello su referencia a este último, del mismo modo que lo haría posteriormente Raymond Aron cuando subrayó precisamente aquí, en su lección inaugural en el Colegio de Francia, su aversión por Durkheim y su afinidad con Max Weber. Tanto Mauss como Aron deploraban la exuberancia racionalista tradicional de la cultura científica francesa, que se había acentuado todavía más en la sociología durkheimiana. De ahí que ésta resultara incapaz de prever las profundas tendencias irracionalistas del siglo XX, que se expresarían en el comunismo y el nazismo, en las guerras y los genocidios.

Las relaciones entre las culturas científicas francesa y alemana muestran una complementariedad singular, que debería reflejar también una confrontación de las sociologías intelectuales de Karl Mannheim y Julien Benda: el espíritu alemán crea una reserva de irracionalidad y de crítica de la racionalidad, reserva de la que se alimentan los franceses, bien para confortar sus propias tradiciones racionales y cartesianas, bien, por el contrario y envalentonados por las fuentes alemanas, para afirmar con tanta mayor insistencia los límites de la racionalidad. Se puede hablar, a este respecto, de estrategias de «contraste» y de «imitación»; estas últimas tomaron claramente la delantera a partir de la Segunda Guerra Mundial. En el contexto francés, esto se explica en gran parte por la tentativa de los intelectuales –en la que participan tanto académicos como literatos– de afirmar su especificidad a través de una crítica de la cultura tradicional del conocimiento, crítica que se dirige tanto a las ideas establecidas como a las instituciones.

Jean-Paul Sartre y Michel Foucault figuran entre los virtuosos de esta estrategia, cuyo manifiesto es un libro de título evocador, *La arqueología del saber*. De modo que vemos aparecer, si me permiten la expresión, nuevas formas de ortodoxia desviadoras que, como demostró la elección de Foucault para el Colegio de Francia, siguen siendo absorbidas por la cultura científica francesa tradicional.

Lo que he calificado de estrategia de «imitación» ha tenido, fuera de Francia, una influencia importante. El libro de Allan Bloom, *The Closing of the American Mind* (1987), por ejemplo, cuyas conclusiones considero mediocres pero cuyo éxito es un síntoma muy característico, deplora la influencia devastadora que ejercieron Nietzsche, Freud, Max Weber y Heidegger en la cultura científica norteamericana, una influencia que según él introdujo la irracionalidad alemana en la fe norteamericana en el Derecho natural. Leo Strauss, exiliado en Estados Unidos y profesor de Bloom en Chicago, defendió argumentos similares en 1953, en su libro *Derecho natural e Historia*. Treinta años después, según los intelectuales norteamericanos, y más en particular según los especialistas en ciencias humanas, el irracionalismo supuestamente típico de Alemania es un irracionalismo de segunda mano, transmitido por franceses, por figuras intelectuales parisinas. De ese París donde, como señala sarcásticamente Bloom, la deconstrucción y la reconstrucción de Heidegger y Nietzsche se convirtieron desde la Liberación en la tarea más importante del *hombre de letras*.

En lo tocante a las relaciones actuales entre las configuraciones del saber francesas y alemanas, a mi juicio es sintomático que la crítica de la razón en Francia, que bebe de fuentes alemanas, ejerza una influencia notable sobre los intelectuales de izquierda de Alemania Occidental. El renacimiento de Martin Heidegger y de Carl Schmitt no debe atribuirse a un complot conservador, sino que se explica por la acogida tardía, interesada, por no decir condescendiente, de una parte de los intelectuales de izquierda, que aprenden, a través del rodeo por Francia, a apreciar a auto-

res que estaban en cuarentena intelectual en el contexto alemán. Por supuesto, este irracionalismo no se explica únicamente por este nuevo entusiasmo francés por la antigua antipatía alemana hacia la Ilustración. El nuevo escepticismo de izquierda con respecto a la razón extrae de la configuración del saber francesa, mediante un rodeo, su legitimación. Wittgenstein da a entender que determinadas palabras deben retirarse de vez en cuando de la circulación para –es un decir– lavarlas, de manera que una vez limpias puedan reincorporarse al lenguaje. Parece que actualmente se recurre al diccionario francés para utilizar expresiones que se daban por desaparecidas del léxico alemán.

La historia de las relaciones entre las culturas científicas alemana y francesa facilita la comprensión de estos vaivenes. Muestran de nuevo hasta qué punto la política del espíritu de Europa en el siglo XX es tan complicada como fascinante. Con ello espero haber preparado el terreno para poder hablar más a fondo de los intelectuales alemanes en la próxima lección.

DECIMOTERCERA LECCIÓN

La traición de los clérigos en Alemania: una muy grata colaboración (1. El fascismo)

I. Francia y Alemania: *promessi sposi*

He tomado prestado el título de mi conferencia de hoy de la obra de Gilbert Joseph, *Une si douce Occupation*[1]. El autor trata de destruir en él el mito de la Resistencia que habían tejido Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir y también Albert Camus. En el fondo es un libro muy triste, ya que demuestra claramente que queda muy poca cosa de los héroes intelectuales cuando los medimos con su propia vara. «Una muy grata colaboración»: así se puede describir la situación de los intelectuales alemanes bajo los regímenes nazi y comunista.

En una época en que, como nos han anunciado, las naciones tienden a desaparecer, o por lo menos a desempeñar un papel cada vez más secundario, en las ciencias y la literatura la importancia de las tradiciones nacionales no ha disminuido en absoluto. Por eso es prácticamente imposible hablar de los intelectuales europeos. Convendría más bien hablar de los intelectuales en Europa y relativizar el análisis de su política del espíritu según las particularidades regionales e históricas. E incluso si nos tocara vivir épocas posnacionales, la geografía intelectual no vería mermada su importancia.

De ahí que en el curso de mis conferencias previas haya tratado de hablar, no de los intelectuales europeos en general, sino de los intelectuales en Inglaterra, en Francia y en Alemania, como ya hice en mi obra *Las tres culturas*. Lo que me interesa particularmente, como habrán podido constatar ustedes con la confrontación entre Julien Benda y Karl

Mannheim, es la comparación de las culturas del saber francesa y alemana. También hoy, así como en la siguiente conferencia, esta comparación ocupará un lugar importante.

Me parece imposible no evocar a los intelectuales alemanes en el marco de estas lecciones. Pero ¿cómo hacerlo cuando sólo puedo consagrar dos conferencias exclusivamente a este asunto? Pienso que la actualidad del tema les interesa especialmente, por lo que en la siguiente ocasión les hablaré de los intelectuales de la Alemania de hoy, y sobre todo de los intelectuales que pertenecen al territorio de la antigua República Democrática Alemana. La cuestión fundamental que se plantea a este respecto, y no solamente en Alemania, es la continuidad de dos dictaduras en este país: la dictadura nacionalsocialista por un lado y la dictadura comunista o socialista por otro. Para que no haya lugar a dudas, he de decirles de entrada que a mi juicio el Estado de la RDA era un Estado criminal, pero que sería desconocer totalmente la escala de valores morales pretender equipararlo al Estado nazi. Un asesinato cometido cerca del muro de Berlín es un crimen de Estado, pero un genocidio es un crimen de lesa humanidad.

Sin embargo, para nosotros los alemanes existen continuidades pasmosas, sobre todo en la mentalidad intelectual. Los alemanes del Este de cierta edad han vivido bajo los dos regímenes autoritarios, que sin duda representan, a primera vista, ideologías opuestas, pero que en el fondo, en lo que concierne a la estructura del adoctrinamiento y sus consecuencias culturales e ideológicas, no se diferencian tanto uno de otro. Sobre todo entre los intelectuales y en su modo de vida se observa cierta continuidad de las mentalidades. Y es de esa continuidad de la que quiero hablarles.

La fuerza de Europa radica en el hecho de que a pesar de las importantes diferencias de orden político, económico o ideológico que existen entre los diversos Estados nacionales, las distintas culturas nacionales no se sitúan realmente más que en la confrontación con los vecinos, bien por imitación, bien por rechazo. Esto se aplica particularmente a

Francia y Alemania. Al decir esto, uno se siente asaltado por imágenes que evocan la fascinación, a la vez dolorosa y consoladora, que Francia, nuestra vecina, ha ejercido sobre los espíritus alemanes: Heinrich Heine en su «cueva colchón» y ahora en el cementerio de Montmartre; Stefan George, ferviente admirador de Mallarmé y asiduo de la rue de Rome; Edmund Husserl presentando sus meditaciones en el anfiteatro Descartes de la Sorbona; los emigrantes alemanes, rechazados y desunidos entre ellos, en Sanary, en la costa mediterránea, y Walter Benjamin trabajando en la Biblioteca Nacional, con vientre hambriento, en su obra sobre los pasajes, uno de los más grandes homenajes que se han rendido jamás al genio de París y, finalmente, por miedo a que los franceses lo entregaran a los esbirros alemanes, quitándose la vida, eso sí, en el hotel de Francia, en Port Bou.

El «movimiento alemán» que se adelanta un siglo a la fundación del Reich y trata de promover la unidad cultural e intelectual de la nación alemana renunciando a la política, acto que aun sin quererlo es altamente político, este «movimiento alemán» extrae su fuerza de la confrontación con Francia: desde Lessing, quien frente a los clásicos franceses elige a Shakespeare como héroe, hasta Fichte, cuyos *Discursos a la nación alemana* suponen, aunque de forma cifrada, sobre todo un arreglo de cuentas con Francia.

En 1928, la escritora alemana Annette Kolb, nacida de madre francesa y padre alemán, vino a París para hablar con Aristide Briand. En su diario anota:

> Pero ¿a qué llamaba yo «política»? Para mí culminaba en un único problema, a saber, la unión necesaria de alemanes y franceses. Nuestro planeta giraba alrededor del romance de estos *promessi sposi;* hacía falta un final feliz, nada era más importante. Los demás países sólo desempeñaban un papel secundario; Inglaterra, el del pariente lejano. ¿Y el Este? ¿Y los Balcanes? ¿Y el Imperio ruso? ¿Y los Estados del Danubio? Ninguno tenía importancia, su turno vendría después. Tan sólo una cosa contaba en lo inmediato: el gran imperio occi-

dental, ya fundado un día por Carlomagno y que por tanto podía volver a nacer. Entonces el mundo estaría a salvo[2].

No había muchos alemanes y eran demasiado pocos los franceses que en los años veinte compartían esta esperanza de liberación. Si hubieran sido más, ¡cuántos sufrimientos se habrían ahorrado Francia y Alemania, Europa y el mundo entero!

II. Vida y obra de Gottfried Benn

Sin embargo, en la década de 1920 no había prácticamente ni un intelectual alemán o francés que terminara de situarse en su anclaje intelectual sin girar la vista hacia el país vecino. Éste fue también el caso de Gottfried Benn (1886-1956), poeta y ensayista de primer orden que está lejos de gozar en Francia de la notoriedad que merecería. La evolución artística y política de Benn es típica de cierto grupo de intelectuales conservadores que en 1933 aplaudieron la toma del poder por los nazis, de buena fe y en absoluto en contra de su íntima convicción, y se dieron cuenta al cabo de unos meses, claro está, de la mediocridad de los nuevos dirigentes, pero no tuvieron el coraje de resistir ni la convicción suficiente para hacerlo. Estos intelectuales optaron, o bien por seguir el proceso con cierta indiferencia, o bien por retirarse en la emigración interior. Su asombro fue total cuando en 1945 nadie reconoció en ellos a los opositores que, según su íntima convicción, creían serlo ya desde 1934-1935; asombro que por lo demás les impidió admitir su parte de responsabilidad intelectual en el desarrollo trágico de la historia alemana del siglo XX.

En Francia, Gottfried Benn habría llegado a ser lo que todo autor alemán sueña en convertirse en su patria, un gran hombre de letras. En Alemania, Gottfried Benn tuvo que ganarse la vida ejerciendo oficios tradicionales –de médico y oficial–, y sólo cuando quedó marcado por la en-

fermedad y ya no le quedaba mucho tiempo de vida pudo dedicarse por completo a escribir. En Alemania, donde uno puede recibir el premio Goethe, bastante bien dotado, sin tener muchos lectores, los autores miran con envidia a Francia, donde el premio Goncourt aporta lectores y asegura el futuro, aunque el precio que haya que pagar para obtener esta distinción sea a menudo elevado[3].

Uno de los temas recurrentes en la carrera intelectual de Gottfried Benn es su profunda inclinación por la *latinidad,* una latinidad encarnada a su juicio por la Antigüedad doria, por el futurismo italiano, pero sobre todo por la cultura literaria y política del vecino occidental de Alemania: Francia.

El 18 de julio de 1948, Gottfried Benn escribe desde Berlín: «Lo que provoca la ruina de Occidente no son el totalitarismo ni las SS, no es la depauperación material ni los Gottwald y los Mólotov, sino la intelectualidad, que se arrastra servilmente ante los conceptos políticos. Ahí está su fallo, su debilidad, su culpa»[4].

¿Autocrítica? No. Es la necesidad de autojustificarse la que hizo que Benn escribiera estas líneas, el mismo Benn que en 1933 había manifestado, en su lamentable «Respuesta a los escritores emigrantes», dirigida a Klaus Mann, exiliado en el sur de Francia:

> Me declaro personalmente a favor del nuevo Estado porque es mi pueblo el que se abre camino [...]. El pueblo, eso es muchas personas a la vez. Mi existencia espiritual y material, mi lengua, mi vida, mis relaciones humanas, toda la suma de lo que contiene mi cerebro, todo eso se lo debo en primer lugar a este pueblo [...]. Metrópolis, industrialismo, intelectualismo, todas las sombras proyectadas por nuestra época sobre mis pensamientos, todas las potencias del siglo a las que me enfrentaba en mi producción... Hay momentos en que toda existencia atormentada se evapora y ya no existe nada más que el llano, las vastas extensiones, estaciones, tierra, palabras simples: pueblo[5].

El propio Gottfried Benn aportó la fórmula para caracterizar tanta afectación: «palabrería protegida por el Estado»; así es como llamaba, antes de entrar él mismo en vereda, una forma de prosa que se pliega servilmente al espíritu de la época y de este modo sacrifica el arte en el altar del poder.

La actitud política de este poeta y ensayista incomparable, que arrancó literalmente a la lengua alemana inauditas posibilidades de expresión, como hizo Nietzsche antes que él y nadie después, es típica de las biografías alemanas ordinarias de este siglo. El distanciamiento despectivo con respecto a la República de Weimar había facilitado el deslizamiento hacia la dictadura; fue la mediocridad intelectual de los nazis, y no sus convicciones, la que le inspiró repugnancia; cumplió con su deber en el ejército, y ni siquiera la República del canciller Adenauer logró despertar en él algún compromiso a favor de la democracia, a lo sumo una aceptación malhumorada.

Gottfried Benn se declaró contrario a la sobrevaloración del caso particular, que para él era un mal profundo típicamente alemán. Voy a seguir su consejo: no es la persona la que me interesa, sino el autor, que encarna de modo ejemplar la capacidad de gran parte de la intelectualidad alemana para dejarse seducir por el poder político. Voy a hablar de Gottfried Benn del mismo modo en que él habló de Stefan George: con el respeto que le corresponde, «pero de forma metódica, porque queremos ir más allá de su persona para acercarnos a las grandes cosas»[6].

Para que capten ustedes el tono, empezaré presentando la vida y obra de Benn. Acto seguido me centraré en sus publicaciones de los años 1933 y 1934, a fin de mostrar cómo un artista apolítico, léase antipolítico, pudo sucumbir a un movimiento cuyo leitmotiv ideológico, según Walter Benjamin, era la «estetización de la política». A modo de conclusión trataré de esbozar, desde una perspectiva europea, un aspecto de la relación entre arte y poder desde mediados del siglo XIX.

Nacido en 1886, Gottfried Benn se consideraba un hijo infiel del XIX, siglo científico por excelencia. Se sentía marcado por él, pero al mismo tiempo también repelido. Su profecía de que la aureola que rodeaba a las ciencias y la historia iba a desaparecer pronto representaba también un intento de desasirse de las cadenas de aquel siglo, que no quería terminar en 1900 y se prolongó hasta la catástrofe de la Primera Guerra Mundial. En esa época, aquello que había distinguido al siglo XVIII estaba definitivamente en trance de perderse, a saber, la proximidad entre arte y ciencia, la importancia de la intuición, la prioridad otorgada a la experiencia vivida. El espíritu se volvió anodino y el oportunismo, brutal; todo el mundo consideraba plausible el darwinismo y todo intento de oponerse al utilitarismo anglosajón estaba condenado al fracaso.

El padre de Benn era un pastor protestante originario de la Marca de Brandeburgo y su madre era nativa de Fleurier, en la Suiza románica. Benn amaba a Francia. Con orgullo confiesa que lleva dentro el mundo mediterráneo y recuerda que en las venas de Federico el Grande corría sangre francesa. Si acepta el espíritu alemán es ante todo porque el espíritu mediterráneo encuentra en aquél su complemento metafísico-demoníaco. Para Benn sólo hay dos pueblos hechos y derechos: los dorios y los franceses. El alemán que es él, acostumbrado a lo amorfo y vago, contempla las razas latinas con una mezcla de perplejidad y admiración; muy pronto se siente fascinado por París, donde todos los días, en el Panteón, los pequeños ramos depositados a los pies de los grandes hombres muestran que la conciencia de sí misma que tiene esta nación no se ha marchitado. Benn ama las convenciones de los latinos, su gusto por la forma, su profunda pasión por la abstracción y ese aprecio por los valores artísticos que desplaza a un segundo plano todos los contenidos.

Este doctor en Medicina se rebeló contra la certeza que pregonaba la biología al comenzar el nuevo siglo. Su repugnancia ante el «fárrago experimental», del que se bur-

laba junto con Goethe, acabó siendo tan fuerte que ya no podía interesarse por el caso particular y se negaba a seguir los historiales de enfermos: el psiquiatra se mantuvo en la superficie y se hizo especialista en enfermedades venéreas y de la piel. Y además poeta: a partir de los poemas de la *Morgue* de 1912, se puso a diseccionar por su propia cuenta esta existencia ordinaria, como la llamaba sin coquetería alguna, en forma de poemas y ensayos.

Robert Minder ha escrito lo esencial sobre el vínculo, típico de una familia de pastor protestante alemán, que existía entre las dotes conceptuales y las dotes poéticas. Ésta fue una de las mezclas que marcaron a Benn: un padre introvertido y frágil, una madre abierta y sólida, los aspectos germánicos y latinos mezclados en él, una combinación que caracterizaba la esencia del espíritu europeo en su origen. De este modo se convirtió en muchas cosas a la vez, «poeta y ensayista, ciudadano y soldado, anacoreta en el campo y hombre de mundo en las metrópolis», para retomar las palabras de Benn, quien vivía en los cuartos traseros y tenía un pensamiento audaz, con «el exterior de un conde y el interior de un paria»[7].

Benn está convencido de que Europa ha culminado su evolución histórica y que la «raza blanca» toca a su fin. La ilusión de las ciencias, como la del socialismo, es creer que con ideas rectoras todavía se puede ayudar al hombre a encontrar puntos de referencia en el mundo y en la existencia individual. En el siglo XVIII, los poetas pensadores y los científicos poetas todavía podían esperar de una vista panorámica del conjunto de la naturaleza –por retomar una fórmula de Georg Forster, quien a su vez la tomó prestada de Buffon– una serie de juicios de vasto alcance. Pero esta época ya ha pasado a la historia hace tiempo; la naturaleza está ahora desprovista de lirismo y suspense, se ha vuelto artificial y carente de motivos. Sólo el filisteo ve todavía necesidades en ella, pero en realidad la naturaleza no deja de experimentar, de producir formas nuevas, para dejarlas caer después en el momento en que creemos haber

descubierto sus principios creativos. Lo mismo sucede en el dominio de la historia, suponiendo que los fragmentos a través de los cuales la historia se manifiesta ante nosotros permitan reconocer una estructura, que es la de la decadencia. Benn habla de un darwinismo al revés para definir la situación final a la que nos veremos confrontados, un campo de rastrojos en que la paja, al entrar en nuestros ojos, nos nubla la vista.

Dado que el pasado no nos da lecciones y por tanto no se puede saber de qué estará hecho el futuro, se manifiesta con más fuerza la necesidad de algo a lo que agarrarse, de una moral duradera, cuando uno ya no puede cambiar el mundo, sino únicamente a sí mismo. Benn no es ni profeta del pesimismo, ni poeta de la decadencia; lo que lo distingue es un nihilismo de la firmeza, un modo de pensar in situ, pero capaz al mismo tiempo de una gran movilidad interior. La inclinación por el mito y el mundo primitivo se intensifica en su concepción del arte. En este sentido, es característico que en las visiones del mundo de comienzos del siglo XX, y no únicamente en la obra de Benn, el retorno al mito se realice a través de la ciencia. Las disciplinas a que se recurre son la tipología y la caracterología, el gestaltismo y el psicoanálisis, la morfología, la genética, la prehistoria y la paleontología, que restituyen la primacía del cuerpo y confieren funciones importantes al cerebro, portador de emociones, en detrimento de la corteza cerebral, que alberga las funciones intelectuales. Los nuevos descubrimientos científicos conducen a una depreciación de la actividad intelectual; los sentimientos, las doctrinas de las pulsiones y de los instintos pasan a ocupar el primer plano. El apego a la razón se relaja por causas que se derivan de la propia razón, y las teorías evolucionistas ceden el lugar al principio geológico, ese modo de pensar por capas.

Benn justifica la necesidad del arte antropológicamente: el hombre hace arte porque lo necesita. La poesía adquiere su rango privilegiado por motivos no estéticos, sino epistemológicos: el yo poético no tiene historia; en la poesía

muestra vistas segmentadas e instantáneas que son significativas del momento presente. El atractivo del pensamiento de Darwin disminuye y la época de los dramas y novelas en que el evolucionismo invadía la literatura ha pasado definitivamente a la historia. Los géneros se mezclan en la mirada caleidoscópica de Benn: los ensayos son poéticos y los poemas contienen muchas ideas; los dramas, en los que se plantea el tema de los verbos y sustantivos, contienen poca acción; la novela, ese género en el que la burguesía, sufriente y triunfante, se celebra a sí misma, no le inspira más que ironía.

Para Benn, el arte reposa en pulsiones vitales y el objetivo a que apunta va mucho más allá del dominio de la estética: en él se encarna un leitmotiv que obliga al artista, no a un programa, sino a la producción, así como a la pasión por la forma. Por eso Friedrich Nietzsche es su modelo, pues no otorgaba ningún significado al contenido, sino que desgarraba su interior con las palabras. Por eso el joven Heinrich Mann es el maestro que, junto con su hermano, aportó a los alemanes el sentido del arte por el arte, y por eso los alemanes no comprenderán jamás a Hölderlin, pues no pueden soportar que sus poemas estén desprovistos de sustancia.

Como método para reproducir mediante el lenguaje las experiencias profundas del hombre, el arte depende del espíritu en su necesidad de dar forma. El Dios de Nietzsche está muerto, sin embargo el Dios de Benn todavía da esperanzas incluso al nihilismo. Pero si los contenidos desaparecen y la expresión ocupa su lugar, se exige cualquier cosa del poeta menos una expresividad incontrolada que adopta un cariz genial: «El expresionista es precisamente aquel que ha experimentado la profunda necesidad objetiva que exige el manejo del arte, su ética artesanal, la moral de la forma»[8]. De modo que es en el arte donde Benn ve, junto con Nietzsche, la última posibilidad de una actividad metafísica en medio del nihilismo europeo.

Frente a la disolución de las ideas rectoras, el arte repre-

senta un intento del hombre de vivirse a sí mismo, sin ideología ni metafísica; la producción de una obra debe percibirse a su vez como una obra de arte. No es la creación, sino el trabajo y el oficio los que caracterizan la poesía, y la fatiga consustancial y profunda de Benn –recuerden el importante papel que desempeñan en Sainte-Beuve, en el umbral de la modernidad, sus lamentos sobre su fatiga crónica– se debe igualmente al hecho de que nunca ha concebido su actividad poética como una compensación o un descanso con respecto a su actividad profesional, sino siempre como un trabajo. Es verdad que quería dejarse llevar por impulsos productivos, pero darles forma poética le resultaba difícil, consumía tiempo y energía. Cuando los intérpretes iban demasiado lejos buscando, se burlaba de ellos: «Dejemos esas alturas, responde el yo lírico, permanezcamos empíricos»[9].

Una vez, Benn dijo que el pensamiento alcanza su nivel supremo en la negación. Pero en 1933 la negación terminó. De pronto, el nihilismo no aparece más que como un interludio, ya no se habla de darwinismo inverso; contra la «maculación europea» de los Gide, Joyce y Valéry, ahora se invoca la «gran perspectiva populista», y el universalismo retrocede; se dice que de nuevo se puede contar con una visión del mundo en la nueva «época de las tormentas de acero y los horizontes imperiales», y sólo se trata de «arremangarse, empuñar la pala y correr riesgos». La «raza blanca» ha llegado a su fin, declaraba antes, pero he aquí ahora que Klaus Mann, el emigrado de Lavandou en su litoral latino –como le llama Gottfried Benn con un sarcasmo que no sirve más que para ocultar su secreto deseo–, tiene que oír que en Alemania ha aparecido un nuevo tipo biológico, que la historia está mutando y que un pueblo quiere cultivarse[10].

La simple cronología de sus escritos permite comprender todavía hoy el espanto y la tristeza que provocó la actitud de Benn entre sus amigos y admiradores. El arte de Benn, que debía su prestigio ante todo a la firmeza con la

que este artista solitario pasaba por encima de las corrientes y las modas, ahora se amoldaba. Es cierto que el hombre del Tercer Reich reclamaba expresarse a voz en cuello; sin embargo la salvación ya no estaba en la poesía, sino en el Estado, del que alababa «esta generosa preocupación por los asuntos del arte»[11]. Entonces se vio claramente hasta qué punto se podía rebatir la fórmula de Benn según la cual el hombre no podía ser una criatura a la vez pensante y moral: la amoralidad en política parecía ser perfectamente compatible con la abdicación del pensamiento. Fue la lengua la que traicionó a Benn, al mismo tiempo que lo preservó de lo peor. A partir de 1933, su prosa publicada o difundida por la radio ya no tiene casi nada de extravagante. El vocabulario sigue siendo agresivo, pero se ha adaptado; las oraciones, convertidas en frases huecas, han entrado de nuevo en vereda, las consignas y gritos de guerra empobrecen una sintaxis antaño visionaria. Su prosa sólo conserva su agilidad cuando Benn lucha a favor de lo que está prohibido, como en su defensa del expresionismo, movimiento en el que los fascistas alemanes creyeron ver al principio a un aliado estético.

El giro de ciento ochenta grados de Benn no debe incitarnos a moralizar, y hacer reproches a su persona no nos llevaría a ninguna parte. Cuando escribe a Klaus Mann que «no soy miembro del partido, no tengo ninguna relación con sus dirigentes, no pienso buscarme nuevos amigos», dice la verdad. En cambio, sí se busca nuevos enemigos, y los antiguos también se manifiestan. Ya en 1933, Benn no obtiene permiso para presentar su homenaje a Stefan George, y su ingreso en la Wehrmacht en 1935 no impide los ataques de los SS en el periódico *Das schwarze Korps,* ni su expulsión de la Unión de Escritores del Reich tres años más tarde. Esto último va en serio: significa que ya no podrá publicar. Así que a partir de ahora, Benn escribe para sí mismo y para algunos amigos, y su lenguaje recupera su audacia. De nuevo tiene algo que decir, a partir del momento en que ya no tiene derecho a tomar la palabra en público. Esto

viene a confirmar la triste experiencia que enseña que la censura mejora el estilo.

Más allá de su caso particular, la actitud de Benn con respecto al nazismo es reveladora. No es asombroso, en efecto, que cierto sector de la intelectualidad alemana que defendía la oposición entre la razón y la vida, que estaba orgulloso de renunciar a las ideas morales y filosóficas, que no quería vincularse más que a puros principios formales y de expresión, y buscaba éstos en particular en el arrebato y la vuelta al mito, no es nada asombroso que esos intelectuales sucumbieran a los nazis o, al menos, les dieran o prestaran sus voces. La razón ya no tenía nada que hacer, y por lo demás ya no la tenían en cuenta; ninguna fría consideración del mundo los mantenía a distancia cuando el nazismo se aprestaba a instaurar un régimen que envenenaba los sentidos y manipulaba el cerebro con conceptos estéticos, régimen del cual el propio Benn dirá lo siguiente: «Un conjunto místico de locos, una colectividad prelógica de cabezas impermeables a la experiencia: algo muy germánico, desde luego, y cuya explicación profunda sólo podría ser etnológica»[12].

Benn reconoció pronto en la ideología nazi una parodia de sus propias convicciones. Después del asesinato de Röhm, en 1934, escribe a la escritora Ina Seidel:

> Vivo con los labios completamente cerrados, tanto hacia dentro como hacia fuera. Ya no puedo seguir al movimiento. Ciertas cosas me han dado la puntilla. ¡Monstruosa tragedia! Todo esto se me aparece poco a poco como una pieza representada por una compañía calamitosa que no deja de anunciar el *Fausto* cuando los actores apenas están a la altura de una opereta como *La fiebre de los húsares*. Con cuánta grandeza comenzó todo esto y qué sucio parece hoy[13].

La complicidad de Benn, vista así, es bastante abrumadora, pero no tiene nada de extraordinario; en cambio, el desmentido que acabo de citar es todavía más terrible: en

efecto, ¿dónde encontrar grandeza en el nazismo, cuándo comenzó con grandeza lo que acabó de forma criminal? Desde el principio había empezado de forma criminal y destructiva a los ojos de quienes quisieron leer, entender y ver correctamente.

III. La corrupción de un arte antipolítico

Gottfried Benn dijo de *La República (Politeia)* de Platón, en particular del libro X, que era la visión a la vez más tranquila y más grandiosa del género humano. Se trata de la parte de la obra en que se preconiza y justifica la expulsión del arte fuera de la *polis*. En efecto, lo político era a los ojos de Benn el sabotaje del arte: «O bien el arte existe, y entonces es autónomo, o bien no existe, y entonces no nos queda más que volver a casa»[14], escribió en diciembre de 1945. Estaba convencido de que el artista debía mostrarse indiferente ante las expectativas de la sociedad y la influencia moral de su arte si deseaba alcanzar la cima de su producción: el máximo rendimiento artístico se obtiene al precio del absentismo político.

El 24 de abril de 1933, tres meses después de la toma del poder por los nazis, Benn tenía otro discurso. En una emisión radiofónica declara con júbilo que el Estado nacionalsocialista ha nacido contra los intelectuales, y dice que es un error «no ver en el noble sentimiento que lo dispone al sacrificio del yo abandonado a la totalidad, al Estado, a la raza, a la inmanencia, en su evolución del colectivismo económico a la colectividad mítica... no ver en todo esto una profundidad antropológica muy distinta»[15].

¿Se trata, como pensaban los amigos de Benn, como tal vez el propio Benn quiso creer, de una cisura, de una trampa, de un malentendido? ¿Fue Benn infiel a sí mismo, se vio tentado alguna vez –contra todas sus aseveraciones– de participar en la marcha de los asuntos públicos, léase de determinar el curso de los acontecimientos?

En realidad, Benn sólo fue consecuente consigo mismo; que en la década de 1950 publicara en la República Federal de Alemania –tras una breve vacilación, cierto, pero sin retoques ni comentarios destinados a atenuar los hechos– sus artículos y discursos de 1933 y 1944 en apoyo del nuevo Estado muestra su convicción de haberse mantenido siempre fiel a sí mismo en su obra. Benn se complacía en esta actitud, muy conveniente en un Estado, la República Federal de Alemania, cuyas élites dirigentes se reclutaron en menor medida entre los culpables, y en gran parte entre los seguidores del régimen nazi.

Dos años antes de la conquista del poder por parte de los nazis, Gottfried Benn, en una perspectiva singular, celebraba al escritor que era y seguiría siendo para él un modelo, que había mostrado a los alemanes que el gran arte era arrebato, que estaba abocado a la decadencia y siempre se hallaba al borde del crimen. Gottfried Benn celebraba a Heinrich Mann, el mismo a quien Thomas Mann, el hermano, había tachado con desprecio, en sus *Consideraciones de un apolítico,* del año 1918, de escribidor de la civilización, de retórico burgués y de político de la literatura, que, siguiendo el modelo francés, quería hacer de Alemania una república de abogados y literatos y veneraba en Zola al héroe de una democracia victoriosa[16].

Benn escribió su homenaje en 1931 y no dedicó ni una sola línea al compromiso político de Heinrich Mann. Lo alabó por su voluntad de forma, completamente latina, que tanto espantaba a los alemanes y que se había emancipado de todo contenido concreto, de toda moralidad. En 1931, pues, Benn subrayó el parentesco de Heinrich Mann con Knut Hamsun, que había sido celebrado un año antes por Alfred Rosenberg, el ideólogo de los nazis, en su obra *El mito del siglo* XX. Lo que entusiasmaba a Benn era la antítesis del arrebato y disciplina que caracterizaban las primeras novelas de Heinrich Mann; poco tiempo después, esas mismas palabras evocarían las catedrales de luz y las columnas pardas, los Juegos Olímpicos y los congresos del

partido del Reich en Núremberg, los éxtasis colectivos que Leni Riefenstahl quiso inmortalizar en forma de imágenes-consigna: «Victoria de la fe», «Triunfo de la voluntad», «Fiesta de la belleza».

Para Benn, el arte pertenece al mundo de la expresión, y no es perfecto hasta que no deja atrás todos los contenidos. En la base de esta convicción hay una visión profundamente escéptica de la relación entre la vida y el espíritu. El espíritu –y por eso mismo también el arte– es sinónimo de impotencia para Benn, quien sufre la soledad del hombre de espíritu y su condena al ostracismo, al mismo tiempo que ve en ellas la condición por excelencia de su productividad artística. Darse forma a sí mismo y marcar las cosas con su huella interior: éstas son las máximas del artista, que se distancia de toda temporalidad y considera ineluctable el curso de los asuntos mundanos. Cuando Benn se entera de que su editor Erich Reiss ha sido enviado a un campo de concentración, toma un libro sobre los merovingios: «Esto tranquiliza y refresca»[17]. En otra ocasión, Benn dice que es un signo sublime sentir y expresar lo apocalíptico como hombre de mundo. Si este aristócrata del espíritu hubiera tenido escudo, su divisa habría sido: «Me importa un comino».

El modo de expresarse de Benn no reposa únicamente en la convicción de la impotencia y del apoliticismo necesario del espíritu, sino que también se basa en una filosofía de la historia, o más bien en una filosofía del adiós a la historia que se funde en la antropología, en la invocación del «siempre parecido». Benn critica la concepción del hombre como *zoon politikon,* que tacha de degenerativa y de un europeísmo retrasado, e incluso dice que es típica de la «raza blanca»; le horroriza el siglo XIX porque éste dio nacimiento al yo social. La sociedad, *societas,* no desempeña papel alguno en el pensamiento de Benn. Éste es un pensador del interior, y durante toda su vida se mantendrá alejado de las instituciones que median entre el yo y el mundo exterior; interpreta la política como algo supedita-

do a las pulsiones o como algo cósmico, y en su representación del mundo las virtudes públicas ocupan poco espacio y exclusivamente en su versión militar.

Gottfried Benn calificó el año 1789, el de la Revolución francesa, de condensación de todas nuestras ilusiones políticas y del que ahora convenía despedirse. Igualmente podría haber citado 1688, el año de la Gloriosa Revolución inglesa, o 1776, el año de la Declaración de Independencia norteamericana; en cuanto a la fecha de entrada en vigor de la Constitución de Weimar, el 11 de noviembre de 1919, ni siquiera se le ocurrió: en efecto, esa aversión tan alemana a la política era un rechazo de la democracia. El sentimiento violentamente antiburgués no se vio afectado en modo alguno por la experiencia de la dictadura nazi. En el terreno artístico tuvo sin duda efectos productivos, pero en la vertiente política las consecuencias fueron fatales.

Para Benn, el arte no era de este mundo, pero él era hasta tal punto artista que veía en el propio mundo un producto del arte. «Recuerden siempre el principio de la justificación del mundo como un fenómeno *únicamente* estético»[18], escribió en 1938 tras la anexión de Austria; fue el año en que Chamberlain y Daladier disiparon las últimas dudas de Hitler de desencadenar una nueva guerra mundial.

Estetizar la política, deshumanizar la vida, limitar la moral a la forma: esto conduce inevitablemente al rechazo de la democracia. En efecto, la esencia de la democracia no sólo está en garantizar en un plano formal las libertades y los derechos a la igualdad, sino también en darles un contenido concreto. Esto es lo que otorga todo su valor a la Declaración de Independencia norteamericana y a la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de la Revolución francesa.

Benn, que se jactaba con placer malicioso de frecuentar los cafés y llevar una existencia pequeñoburguesa, no dejó de subrayar su «repugnancia habitual ante la actualidad de la vida pública»; rechazaba toda «anexión» de su persona –qué palabra tan traidora–, hablaba sin embarazo alguno

de la «chusma» y tras el término «salud pública» no podía imaginar otra cosa que el poder y el Estado. Lo que los romanos llamaban *res publica* y los anglosajones *public man,* no eran más que conceptos extraños para Benn.

¿Qué hay de escandaloso en esto? Nada. Porque si hubiera que fustigar esta mezcla de obsesión por la forma y aversión frenética hacia la burguesía, habría que dejar de hablar de arte moderno europeo, tanto en el terreno de la música como en el de la pintura, la arquitectura o la literatura.

Durante mucho tiempo, la historia de las ciencias y la historia del arte alimentaron la ilusión de que existía una moral inherente a las disciplinas científicas avanzadas y a la producción artística de calidad, una moralidad particular que las protegería de la influencia de los nazis y que conduciría necesariamente a su prohibición, a su deformación y a su expulsión. Hemos tenido que renunciar a esta ilusión. Quienes toman por héroes de la democracia liberal y de las libertades burguesas a todos los pintores cuyas obras tuvieron el honor de ser exhibidas en la exposición de Múnich en 1937 sobre el «arte degenerado» cometen el mismo error que los lectores de Benn que ven en él a un antinazi porque fue objeto de los ataques de las SS en *Das schwarze Korps* y expulsado de la Unión de Escritores del Reich en 1938. Muchos en Alemania habrían seguido siendo fascistas después de 1933 si los nazis los hubieran dejado.

Conviene deshacerse de otra ilusión, a saber, la idea de que el nacionalsocialismo era un sistema ideológico que se consagraba incondicionalmente a la lucha contra la modernidad. Es cierto que la cultura de los rasgos pretendidamente germánicos tenía su importancia para los nazis, con la evocación atronadora de los antiguos germanos y la reactivación de una Edad Media alemana que no se correspondía con ninguna realidad histórica; es cierto que se hablaba de la esclavitud financiera impuesta por los bancos, con sus intereses usureros, y que había toda una retórica anticapitalista, pero al mismo tiempo la dominación de

los nazis representó un impulso modernizador inaudito (los historiadores empiezan a hablar de «modernismo reaccionario»)[19]; los ingenieros en particular se identificaron con el régimen, la psicología experimentó un auge formidable gracias a la Wehrmacht, las SS practicaban de forma empírica la investigación social y el Reich alemán presentaba de este modo la faz paradójica de un Estado en el que se atacaba al capitalismo y en cuyo seno los capitalistas se sentían a sus anchas.

Es importante insistir en estos rasgos «modernizadores» del nazismo, pues ello permite en particular comprender el comportamiento de Gottfried Benn, quien encarnaba mejor que nadie en Alemania la modernidad literaria.

Pero ¿dónde se sitúan entonces las afinidades más profundas? ¿Cómo es que un escritor que antaño medía la fuerza moral del arte en función de su distanciamiento del poder y de su aislamiento del mundo se ha dejado seducir de este modo?

Para los nazis la política también era un arte, tal vez incluso el arte más elevado y total habido y por haber. «Nos sentimos como artistas»: eso decían Hitler y Goebbels. El 1 de abril de 1933, este último, ministro del Reich encargado de la Instrucción Popular y Propaganda, escribió a Wilhelm Furtwängler estas palabras: «El hombre de Estado también es un artista. Para él, el pueblo es lo mismo que la piedra para el escultor». La voluntad de esculpir y el poderoso sentimiento antidemocrático van en este caso de la mano en el terreno político e ideológico, como en la concepción del arte de Benn. No fue la promesa de Hitler, apenas las tropas de la Wehrmacht hubieron invadido Rusia, de dar al pueblo alemán la mejor y la más bella de las culturas de su historia la que sedujo a un intelectual como Benn. Lo que le sedujo después de 1933 fue un Estado que escenificaba la política como una obra de arte total, que privaba a las masas de toda razón a golpe de fiestas y discursos, con un folclore permanente que llegó incluso a crear un teatro de las autopistas del Reich. El he-

cho de que las obras estéticas del fascismo alemán no se situaran precisamente en el dominio del arte –en efecto, todo pretendido «arte» nacionalsocialista no merece este nombre–, sino en el de la política, tuvo que fascinar a Gottfried Benn. En efecto, en esta «estetización total de la vida política» –la expresión es de Walter Benjamin– residía una de las estrategias clave de los nazis, y Benn no tuvo que renunciar a ninguna de sus posiciones para entregarse a una política que quería ser movimiento, arte y disciplina.

Ésta es la perspectiva en la que conviene leer los escritos de Benn publicados durante los dos primeros años de gobierno nazi. Justo antes de su toma del poder, Benn había negado que el Estado y la sociedad pudieran encarnar todavía cualquier contenido político. Justo después de 1933 ya no podía ir tan lejos; ahora tenía que celebrar el nuevo Estado como un Estado fuerte *(Machtstaat)*, un Estado nacional. En su declaración de adhesión, «El nuevo Estado y los intelectuales», escribe lo siguiente: «Y, naturalmente, ciertas relaciones sociales se han visto de entrada perturbadas, ciertas prelaciones, suprimidas, ciertos valores espirituales han dejado de estar en boga [...]. Semejante sociedad, ¿merece por tanto otra cosa que el yugo y una ley nueva?»[20]. La afirmación de Benn de que Occidente no había conocido más que Estados de esclavos podía turbar a los nuevos dirigentes, pero su arreglo de cuentas con la República de Weimar no podía más que satisfacerlos –«Alegre democracia [...] que no da de comer a la mayoría y más allá del mercado los deja intelectualmente desprovistos de todo»–, así como su desprecio por la burguesía liberal –«Un chalé, ahí acaba para ellos su visión; un Mercedes y su necesidad de reconocimiento está saciada»[21].

Benn no aprobó prácticamente nunca de modo explícito los contenidos y los objetivos de la ideología nacionalsocialista; y si bien se esforzó por probar su ascendencia aria, jamás se rebajó a preconizar el antisemitismo. Lo que le fascinaba era el movimiento y la forma. Desde el punto de vista tipológico, este movimiento no era bueno ni malo,

simplemente empezaba a existir. En el homenaje a Stefan George que Benn redactó, pero que ni siquiera le autorizaron a leer en público, sale en busca del poeta muerto para introducirlo en el Reich, reconcilia arte y fuerza en la medida en que ambos son forma. Disciplina, orden, norma, éstos son los sinónimos que otorga Benn a la idea de forma y que lo llevan a la siguiente conclusión: «El hombre occidental de nuestra época lucha contra los demonios gracias a la forma; su magia es la técnica de construcción; la creación es la necesidad de forma, el hombre es un grito en dirección a la expresión; el Estado es el primer paso que conduce a ella, el arte es el segundo, no sabemos cuáles vienen después»[22].

Disciplina y arte, es decir, Estado y arte, son para Benn los dos símbolos de la nueva Europa: «Sólo hay arte, así termina nuestra época, el arte imperativo que fija el espacio, marca los límites, ordena, estructura lo que es desmesurado, el arte en el que el Estado y el genio se reconocen y se enlazan»[23].

En 1934, el fundador del futurismo, Tommaso Marinetti, viaja a Berlín, y el 29 de marzo, Benn, con motivo de un banquete de la Unión de Escritores Nacionales –¿habría podido imaginar alguna vez en épocas anteriores ser miembro de una asociación que ostentara ese nombre?–, pronuncia el discurso de bienvenida: «Nos alegra que haya venido usted a Alemania en una época que asiste al nacimiento del nuevo Reich, para cuya construcción el Führer, a quien admiramos todos sin excepción, ha convocado también a los escritores»[24].

Estas palabras expresan devoción. Poco importa que fueran sinceras o no. La admiración de Benn por el futurismo, que había contribuido al surgimiento del fascismo, era en todo caso muy real, y se había dejado seducir por la parafernalia del fascismo italiano, por la *Giovinezza,* el canto de guerra y las camisas negras con los colores de la muerte y del terror. El discurso de Benn en 1934 termina con estas palabras: «Forma y disciplina: los dos símbolos

del nuevo Reich; disciplina y estilo en el Estado y en el arte: el fundamento de la imagen imperativa del mundo que se acerca. Todo el porvenir que tenemos delante de nosotros es éste: el Estado y el arte»[25].

Su insistencia era sincera. Un arte que había transferido toda la moral a la forma, que había justificado el mundo como puro fenómeno estético, se dejaba seducir por un poder que representaba la política como movimiento y el Estado como una obra de arte que, para retomar las palabras de su propagandista Alfred Rosenberg, describía la «voluntad alemana» como «voluntad estética». La desilusión llegó pronto, y al menos hay que reconocer a Benn el mérito de haberse retirado antes que otros y de haber vivido hasta el final con dignidad su emigración interior en el ejército. Sin embargo, durante algún tiempo creyó que el arte y la fuerza podían reconciliarse, mientras el nacionalsocialismo siguiera apareciendo como parte integrante de un movimiento europeo, mientras el nacionalsocialismo siguiera siendo un fascismo alemán.

IV. Esperanza y traición de los intelectuales europeos

Benn, quien se había distanciado interiormente del régimen nazi mucho antes de la caída del mismo, no experimentó ninguna mala conciencia en 1945. Como tantos otros intelectuales alemanes de derechas, no veía la necesidad de arreglar cuentas consigo mismo. Sin embargo, a la segunda República alemana le habría ido muy bien un arreglo de cuentas de este tipo. Debido a ello subsistió un déficit moral que sigue sin enjugar. No podemos por más que trazar un paralelismo con Heidegger, quien en 1950, en la primera lección que le permitieron dictar después de la guerra, leyó cinco poemas de Benn.

Ya que los alemanes no pudieron liberarse a sí mismos del nazismo –la desnazificación les fue impuesta desde el exterior en 1945–, pasaron a concebir también el año 1933

como un corte en su historia. En realidad, con ello sucumbieron a la ilusión de una doble discontinuidad. En efecto, para la mayoría de los alemanes el paso al nacionalsocialismo se efectuó progresivamente, del mismo modo que su distanciamiento de la dictadura, que estaba lejos de haberse completado incluso bastantes años después de su caída en 1945. Esto es también lo que nos muestra el caso de Benn, que en esto no tiene nada de particular. Benn el burgués siguió una trayectoria alemana normal. Por tanto, podemos dejar de lado las condenas morales, del mismo modo que los intentos de rehabilitación, que difícilmente ayudan a esclarecer la relación entre arte y poder.

Me parece más fructífero, en cambio, volver sobre la dimensión europea del problema que me ocupa en el marco de mis lecciones en el Colegio de Francia.

Durante el siglo XIX, y a medida que se afloja cada vez más el lazo entre política, moral y religión, aparece en todos los países europeos un movimiento contrario que reclama –por boca de los propios intelectuales– la formación de una nueva intelectualidad situada por encima de los partidos. Su misión consiste en oponerse a la tendencia perniciosa a la especialización del trabajo intelectual y a la pérdida de moralidad de la vida pública. Permítanme repetirme al recordarles que fue el inglés Coleridge, un admirador de Goethe, quien inventó entonces para esta nueva formación de la intelectualidad europea el concepto de *clerisy,* que corresponde a lo que Sainte-Beuve llamaba la «gran diócesis».

Coleridge, Sainte-Beuve y algunos otros pretenden designar con este término una especie de Iglesia laica en la que los escritores desempeñan un papel primordial porque llegan a un público masivo, y en la que la literatura se considera una especie de Sagrada Escritura. Lo chocante es que los adeptos de esta religión de los escritores ven en ellos a miembros de una orden mendicante cuya pobreza material incrementa todavía más su influencia espiritual. Cuando Gottfried Benn –esto reaparece como un leitmotiv en sus escritos y sus cartas– habla del carácter monacal y ascético

del autor, se inscribe en una tradición europea que concibe la intelectualidad como un clero seglar.

En la percepción que tiene la modernidad de sí misma, esta «clericalización» de los literatos desempeña un papel esencial. Es precisamente en su desarraigo social donde reside la posibilidad de conocimiento superior: los escritores son unos desarraigados cuyas concepciones no vienen determinadas por un punto de vista de clase, sino que se guían por un espíritu imparcial y el deseo de perfección humana.

La obra clásica que describe esta imagen ideal de los intelectuales y deplora al mismo tiempo su destrucción por los propios intelectuales –ya he tenido ocasión de hablar de ella– es, por supuesto, el libro de Julien Benda publicado en 1927, *La traición de los clérigos*. Según Benda, la divisa del intelectual es: «Mi reino no es de este mundo»; su actividad no tiene visos prácticos, sino que busca su satisfacción en el arte, la ciencia y la especulación metafísica; sus valores son racionales, eternos y desinteresados.

A finales del siglo XIX, sin embargo, según el análisis de Benda se produce un cambio crucial: los intelectuales empiezan a participar en el juego de las pasiones políticas, y las convicciones ideológicas y la actividad intelectual se interfieren cada vez más; los intelectuales se convierten en empleados. Para invocar un viejo ideal que ya pertenece al pasado, Benda cita un pasaje de *Poesía y verdad* de Goethe: «En mi pequeño medio no nos ocupábamos para nada de periódicos y noticias; nos interesaba aprender a conocer al hombre; en cuanto a los hombres, de buena gana les dejábamos hacer lo que quisieran»[26].

Habría varias cosas que decir con respecto al análisis de Benda: su descripción del fin del ideal es bastante convincente, pero este ideal de una intelectualidad orientada de forma desinteresada a los valores universales nunca ha aparecido con tanta nitidez como pretende. No obstante, el libro de Benda es útil, sobre todo porque permite captar mejor las particularidades del «caso» alemán. Conviene recordar una vez más que en mi país el reino interior crea-

do por la filosofía del idealismo alemán y por la literatura del clasicismo de Weimar se anticipa más de un siglo a la construcción del Imperio. El «movimiento alemán» era un movimiento de poetas y pensadores, y era el poeta quien encarnaba para los alemanes todo lo que había de humanamente superior. Y en Alemania el antipoliticismo siguió pegado a la poesía hasta Hugo von Hofmannsthal, quien ve en lo que llama la «refutación de lo social» la tarea principal del poeta.

En la década de 1920 se refuerza en Alemania la voluntad de la intelectualidad artística y científica de conocer el mundo alejándose de él: el concepto acuñado por Karl Mannheim de una intelectualidad desarraigada, que flota libre de todo anclaje social *(die sozial freischwebende Intelligenz),* cosecha un gran éxito, y poetas visionarios como Stefan George, por un lado, y sociólogos como Karl Mannheim, por otro, reivindican el derecho a interpretar y leer los enigmas del universo situándose muy por encima de las disputas políticas cotidianas.

En los escritos de Gottfried Benn también se nota perfectamente este orgullo de un conocimiento superior. No se trata de reprocharle que se mantuviera apartado de la vida política cotidiana, de la «política politiquera», para retomar la fórmula de Malraux, y de que considerara abominable la cultura del compromiso político. Los sentimientos nobles y el gran arte pueden muy bien ir de la mano, pero éste no es necesariamente el caso. Después de 1933, Benn describió sus estados de ánimo y yo he intentado mostrar que esto no tenía nada realmente asombroso. Su arte había sido siempre antipolítico, y de este modo, en 1933 sucumbió a un movimiento que supo captar los votos de los alemanes haciéndose pasar por antipolítico. Ya mucho antes de 1933, el arte de Benn dejaba entrever qué precio tendría que pagar para alcanzar su plenitud artística.

Fue en París, para *La Revue des Deux Mondes,* donde Heinrich Heine escribió en 1834-1835 su gran obra, *Historia de la religión y de la filosofía en Alemania.* Al final se

puede leer su particular visión de Alemania, la nación germánica retrasada que remonta su atraso con un esfuerzo inusitado y para gran espanto de sus vecinos europeos, en particular de Francia. La Revolución alemana hace temblar el suelo alemán:

> El pensamiento precede al acto como el relámpago precede al trueno. El trueno alemán, por el hecho de ser –por supuesto– alemán, no es muy suave, y su rugido se acerca con bastante lentitud; pero vendrá, y si algún día usted lo oye estallar como nunca ha estallado todavía en la historia del mundo, sepa entonces que el trueno alemán ha alcanzado finalmente su meta. Con ese ruido, las águilas caerán muertas de los aires y, en los desiertos más recónditos de África, los leones meterán el rabo entre las patas y volverán arrastrándose a sus cuevas reales. En Alemania se representará una función en comparación con la cual la Revolución francesa parecerá un idilio inofensivo[27].

Heine describió aquí un vínculo entre la historia intelectual y la política alemana que tiene algo de plenamente visionario. Conceptos clave de su visión, por ejemplo el concepto de «Revolución alemana», se convirtieron en elementos de la terminología y la lucha política del siglo xx. Las relaciones entre Alemania y Francia desempeñan un papel central en la evolución de Europa, de la que Heine tiene una intuición potente y realista:

> Los pueblos se reagruparán alrededor de Alemania como en las gradas de un anfiteatro para asistir a los juegos grandiosos. Y vosotros, los franceses, os aconsejo que no digáis palabra, y por encima de todo que os abstengáis de aplaudir. Podríamos confundirnos y hacer que os tranquilicen a nuestro modo poco civilizado, y por decirlo todo más bien rudo; porque si en el pasado, en los tiempos en que todavía estábamos en un estado de abatimiento servil, se nos ocurrió poder dominaros, podríamos hacerlo aún más esta vez en el arrebato

> arrogante de nuestra joven libertad. Vosotros mismos sabéis muy bien de lo que se es capaz en este estado, y vosotros ya no estáis en este estado: ¡tened cuidado![28]

Sería sumamente tentador, tanto en el terreno político como en el de la historia de las ciencias y de las ideas, escribir una historia de las injerencias franco-alemanas. Los alemanes, al igual que los franceses, siempre han intentado no sólo exportar sus propias convicciones al país vecino, sino incluso invocar para los alemanes la Francia verdadera, y para los franceses la Alemania verdadera. Hoy no es muy distinto. El debate en Francia en torno a Martin Heidegger y su filosofía parece tener también el objetivo de ayudarnos, a nosotros los alemanes, a reconsiderar nuestra historia caiga quien caiga, con una imparcialidad que todavía nos espanta; la importancia de Ernst Jünger, galardonado con el premio Goethe, es muy discutida en Alemania, pero en Francia no; el canciller conservador alemán ha visitado, es cierto, a Jünger el escritor, pero François Mitterrand, el socialista, a su vez, se ha inclinado ante el hombre de letras. El reconocimiento de Carl Schmitt –¿habría que hablar de su rehabilitación?– está relacionado también con el hecho de que su doctrina hunde sus raíces más profundas en un modo de pensar latino.

Gottfried Benn forma parte de esos autores alemanes que durante toda su vida fueron influidos por la latinidad y en particular por Francia. Los vaivenes de su carrera intelectual, que tienen tantos puntos comunes con la biografía alemana media, son difíciles de comprender para los alemanes. También en el caso de Benn, una vez más, una injerencia de los franceses sería deseable.

DECIMOCUARTA LECCIÓN

La traición de los clérigos en Alemania: una muy grata colaboración (2. El comunismo)

I. La revolución robada

Desde 1789, los sentimientos de envidia por la Gran Revolución y las críticas que tienen su origen en el resentimiento forman parte de la historia de las ideas en Alemania, sobre todo cuando la mirada se vuelve hacia el país vecino, Francia.

Al estallar la Primera Guerra Mundial, los intelectuales alemanes, arrastrados por el entusiasmo general a favor de la guerra, proclamaron jubilosos que no había habido una revolución similar en Europa desde 1789. Dos años después, las pretendidas «ideas de 1914» que querían oponerse a la ideología revolucionaria francesa sucumbían en Verdún, con cientos de miles de hombres muertos víctimas de la estrategia de desangramiento del Estado Mayor alemán.

Quienes habían allanado el camino a los fascistas alemanes tenían derecho a jactarse de su eficacia cuando Adolf Hitler creyó poder vengarse de los franceses proclamando que el movimiento nacionalsocialista era una revolución alemana que arrastraría irresistiblemente a toda Europa con una violencia inusitada.

Tras el entusiasmo compartido en toda Alemania por el espíritu de protesta no violenta que empujó a los pueblos de Sajonia y Turingia a salir a la calle en el otoño de 1989 se escondía también el sentimiento de triunfo por haber logrado por fin no sólo recuperar la ventaja revolucionaria sobre los franceses, sino incluso superar los gloriosos acontecimientos de 1789 dos siglos más tarde, de modo distinto al previsto por Heine y muy distinto al deseado por Hitler: en nom-

bre de todos los alemanes, en la República Democrática Alemana (RDA) había triunfado una revolución sin terror.

En el comportamiento de numerosos intelectuales germanorientales, en sus símbolos y sus fórmulas recargadas, este deseo de lograr por fin una revolución alemana se expresó de modo recurrente. El 4 de noviembre de 1989, la gran manifestación organizada por artistas e intelectuales en Berlín oriental anunció la caída del antiguo régimen. Los intelectuales se sentían de golpe como filósofos que habían dedicado toda la vida a preparar esta revolución; la «política de los intelectuales», con la que antaño soñaban los espíritus ilustrados franceses, parecía hacerse realidad en una Alemania socialista renovada. Hoy, estos intelectuales se quejan, a la manera de los espíritus ilustrados decepcionados, de haber hecho una revolución y de verse ahora despreciados por quienes se benefician de ella.

En efecto, la apertura del Muro, que se produjo el 9 de noviembre de forma precipitada e improvisada, y que probablemente fue fruto de una conspiración en el seno de la *nomenklatura,* provocó el hundimiento de la RDA. Allanó el camino a la unidad alemana sin ningún desvío revolucionario.

Si se hubiera logrado –como reclaman numerosos intelectuales de la antigua RDA, a los que se asocian los partidarios de la vieja izquierda de Alemania Federal– evitar la anarquía y el caos del 9 de noviembre, y por tanto evitar la reunificación a toda prisa de ambos Estados alemanes, se podría haber comenzado a construir sin dilación el verdadero socialismo al este del Elba. Pero tal como se han desarrollado los acontecimientos, lo que podría haber sido una verdadera revolución bajo el control de la vanguardia intelectual degeneró en una simple implosión de un régimen, y fue el otro Estado alemán el que se hizo con las riendas de la situación.

A los ojos de estos intelectuales, la unidad alemana no sólo impidió la edificación del verdadero socialismo, sino que privó también a los trabajadores del espíritu alemanes

de la posibilidad de enjugar por fin su déficit revolucionario. Quienes aspiraban a la unificación eran contrarrevolucionarios, quienes la favorecían cometían un pecado contra el espíritu. «¡Al ladrón!», gritaron a coro Stephan Heym y Günter Grass, jacobinos a la alemana, a los que acababan de robar la revolución.

Lo que tiene de alemán este lamento es su tono provinciano. Si la Revolución francesa pudo desplegar su fuerza explosiva a escala mundial, es porque no limitaba su ardiente voluntad de cambio al territorio de Francia. Robespierre estaba convencido de que con la Revolución se estaba produciendo una verdadera mutación antropológica y que los franceses, transformados en una especie nueva, anticipaban la evolución de todo el género humano. La Revolución francesa no era sólo francesa o europea, sino universal.

Según el deseo de sus portavoces intelectuales, la Revolución alemana de 1989 no tenía otra misión que conservar el socialismo reformado en un solo país, en el pequeño Estado alemán partido; la RDA renovada debía emprender una nueva vía específicamente alemana. En Leipzig y en Berlín oriental, los poetas y pensadores todavía soñaban, como visionarios, en su utopía socialista, mientras que en Moscú y Leningrado –ciudad que empezaba a avergonzarse de su nombre– ya se pensaba en la adhesión de la nueva Rusia a la OTAN.

El hundimiento de la RDA no fue favorecido por sindicatos de oposición ni preparado por los intelectuales. Se trató de un hundimiento que nadie podía ya frenar, una vez la URSS había llegado a los límites de su capacidad económica y de su voluntad política de sobrevivir, y que el gobierno reformista húngaro había sacado la valiente conclusión de replicar a la privación de libertad con la libertad de circulación.

El hundimiento de la RDA sólo adquirió aires de revolución gracias al audaz levantamiento masivo, a la fuga de centenares y luego de millares de personas que hallaron refugio en las embajadas de Praga y Budapest, a las manifes-

taciones en las calles de Dresde y de Leipzig de miles y luego de cientos de miles de personas, que perseveraron sin jamás utilizar la violencia. No fueron los intelectuales –salvo raras excepciones– quienes aceleraron el proceso de hundimiento. A diferencia de Checoslovaquia, por ejemplo, los artistas, profesores y estudiantes de la RDA no representaban en modo alguno la punta de lanza de la oposición. «Somos el pueblo»: ésa era la consigna que esgrimían esas multitudes, que hacía pensar en la divisa de Émile Zola según la cual una frase bien construida ya es una buena acción.

La frase estaba bien construida, pero no había sido comprendida por todos. Los intelectuales de la RDA la admiraron, impregnándose completamente de su sentido. Leyeron en ella el deseo de ver realizado el sueño socialista, cuando en realidad rezumaba el rechazo a toda utopía socialista.

El recuerdo de este desprecio es doloroso para los intelectuales germanorientales. Lo peor es que esos intelectuales se equivocaron en su propio terreno, en un ámbito de su competencia. No se equivocaron con respecto a una estructura política, no formularon previsiones económicas erróneas. Se equivocaron con el sentido de las palabras. El fracaso de los intelectuales de la RDA no se debió a la mala suerte de unos políticos aficionados, ni a la interpretación errónea de economistas domingueros, sino que fue el desastre de la clase interpretadora.

Thomas Carlyle, a quien me permito mencionar aquí de nuevo, demostró cómo, en el siglo XIX, la pertenencia del intelectual a una clase social no privilegiada contribuía a incrementar su influencia en la sociedad. Lo que permitió al *man of letters,* ese héroe de los tiempos modernos, tener tanta influencia fue el hecho de mantenerse conscientemente apartado del poder y hacerse miembro de una nueva orden mendicante. Esta idea ha recuperado actualidad en el siglo XX.

Los intelectuales polacos, húngaros y sobre todo checoslovacos que criticaban el socialismo también se convir-

tieron en héroes modernos por el hecho de que el régimen comunista les obligó a integrarse en la clase obrera y a ganarse la vida como vigilantes nocturnos, taxistas o porteadores. La ironía de la historia reciente es que fueron precisamente los trabajadores del espíritu que se distanciaron de la superestructura ideológica los que minaron las bases del socialismo de Estado y lo llevaron finalmente a su hundimiento. En la RDA, en cambio, numerosos intelectuales vivían modestamente, es cierto, pero no en la pobreza. Su mentalidad seguía estando influida por un protestantismo del espíritu, pero lo que determinaba en gran medida las condiciones de su producción no era la necesidad, sino las subvenciones. La intelectualidad era mantenida y, por eso mismo, estaba privada de su fuerza moral.

Salvo unas pocas excepciones dignas de admiración, como la del cantante Wolf Biermann, el filósofo Rudolf Bahro o el escritor Erich Loest, los artistas y científicos de Alemania del Este no se hicieron disidentes. En cambio, intelectuales como Walter Janka y Wolfgang Harich, que pasaron años en las cárceles de la RDA, fueron víctimas del régimen, pero siguen negándose a que los consideren disidentes y pretenden haber sido opositores en el interior de un sistema comunista que siguen aprobando en su esencia.

Recordando el caso Dreyfus a la edad de setenta años, Julien Benda escribió que a su juicio había sido una verdadera oportunidad para él y para toda su generación. En efecto, pocas veces los intelectuales habían tenido la ocasión, en un momento decisivo de su evolución intelectual, de verse obligados a tomar partido de forma lo suficientemente contundente como para que su posición personal quedara clara y nítidamente establecida de forma duradera. Benda habría preferido que hubiera permanentemente casos Dreyfus para permitir a todos los intelectuales someterse a esta obligación de elegir.

Los intelectuales que permanecieron o pudieron permanecer en la RDA experimentaron una obligación de elegir demasiado debilitada: vivieron en una cultura en que

las alternativas eran vagas. Podrían haber tenido su caso Dreyfus –en 1953, en 1956, en 1968–, pero la mayoría de ellos se contentaron en el mejor de los casos con protestas verbales que no ponían en peligro ni la existencia del sistema, ni, a largo plazo, sus propios privilegios.

II. «Gracias a vosotros se ha podido hacer el Estado»

Entre los intelectuales de la antigua RDA sigue corriendo obstinadamente el rumor de que el régimen del SED (siglas en alemán del Partido Socialista Unificado de Alemania) y de sus organizaciones vasallas fracasó finalmente al chocar con la capacidad de resistencia de sus gentes de letras y de sus actores de cine, con la oposición de sus directores de teatro y de orquesta. De pronto, cada autor, a modo de lector insubordinado del manual de Leo Strauss, *Persecución y arte de escribir*, pretende no haber escrito más que entre líneas: así es cómo los poderosos habrían leído la advertencia fatídica.

En esta cuestión, el observador germanoccidental lo tiene fácil. No está obligado a formular un juicio desde el lugar en que se hallaba él mismo; está protegido de todo riesgo y por tanto de las acusaciones. Tiene la posibilidad, tiene el derecho a comparar. Y en comparación con los intelectuales polacos que fueron a la huelga con Solidaridad y salieron a la calle, en comparación con la cultura de las catacumbas extendida en Praga y Bratislava o con la eficacia de los disidentes húngaros emigrados, el veredicto es inequívoco. Salvo algunas excepciones, los intelectuales de la RDA no combatieron el régimen del socialismo de Estado: unos huyeron, otros toleraron que los subvencionara, ora con una colaboración activa, ora con una adaptación recalcitrante. Y aprendieron algo durante los decenios de existencia de la RDA: el arte de ser dominados.

«Por nuestro país»: así se titulaba el manifiesto del crepúsculo de los intelectuales de la RDA. Más de uno quiso

jugar entonces, durante aquellos cinco días gloriosos entre el 4 y el 9 de noviembre de 1989, a ser Émile Zola. Pero eso era como si Zola hubiera exclamado su «Yo acuso» cuando el capitán Dreyfus ya hubiera sido rehabilitado y después de que la Tercera República, que al principio lo había condenado, lo declarara caballero de la Legión de Honor.

No, esos intelectuales –de Stephan Heym a Heiner Müller– no eran disidentes, y nosotros, alemanes occidentales, que no estuvimos expuestos a la tentación, no deberíamos acusarlos de dejadez. Pero cuando se ve a grupos de intelectuales, junto con los asiduos y el propio presidente de la Unión de Escritores, que ayer mismo se enorgullecían de sus lazos con la *nomenklatura,* proclamarse de golpe, como un solo hombre, emigrados interiores y miembros de la resistencia alemana oriental, hay que responderles fríamente: «Gracias a vosotros se ha podido hacer el Estado».

La rapidez con la que numerosas instituciones culturales se hundieron en la RDA fue para cortar la respiración. No fue únicamente el resultado de una mentalidad profundamente arraigada de receptores de asistencia, incapaz de adaptarse a tiempo a los mecanismos del mercado. No, el otro responsable era el hecho de que la cultura del *espectáculo,* en la RDA, primaba por lo general sobre la cultura de la *profesionalidad:* en la mayoría de los casos, la representación era más instructiva que la obra, la puesta en escena más original que el libreto, el programa del espectáculo más estimulante que el texto, el actor más interesante que el autor, la palabra dicha más significativa que la palabra escrita.

La posición central de Heiner Müller, quien fue tal vez el representante más importante de la cultura reciente de la RDA, estaba basada en el hecho de que en su caso se veía a un autor que constantemente se ponía en escena a sí mismo, en el teatro y en la vida, un genio circunstancial que en su propio país daba un colorido local a sus convicciones fundamentalmente anarquistas, empleando una terminología socialista, permitiendo de este modo que fueran re-

conocidas y confiriéndoles al mismo tiempo, de cara al exterior, un toque exótico y seductor.

Una cultura oral paga su gran flexibilidad y su espontaneidad con una merma de sus posibilidades de ser transmitida. El predominio de la cultura oral llevó también a los habitantes de la RDA, después de la unificación, a obtener apoyo no tanto en las instituciones como en la confirmación narrativa de modos de vida y estilos de comportamiento compartidos desde hacía tiempo, pero que se volvieron obsoletos en la Alemania unificada. Estos modos de vida ofrecían refugios en el día a día del régimen, y desde este punto de vista se puede entender que los alemanes orientales piensen en su pasado con una mezcla de aversión y nostalgia.

Frente a esta manera de aferrarse al recuerdo, una actitud que no puede sino debilitarse con el tiempo, se consideraba que los juicios de la intelectualidad alemana occidental y su incapacidad de ceder la voz a las personas afectadas cuando examinaba con ojo crítico el pasado de la RDA eran apresuradas. Nosotros, en Occidente, sobre todo en las páginas culturales de nuestros diarios, redactadas a toda prisa, queremos hacerlo todo rápidamente y hacerlo mejor que los demás.

Había llegado el momento, por supuesto, de reexaminar con ojo crítico la idealización de Christa Wolf, lo hiciera la propia autora o lo hicieran otros. Pero ¿por qué hacerlo de forma tan precipitada, con la meticulosidad de una empresa de derribos y silenciando el hecho embarazoso de que era la crítica germanoccidental la que había sobrestimado constantemente el valor estético de Christa Wolf y había dado una dimensión exagerada a su papel de opositora política? En este debate, el tacto habría obligado a dar la palabra a los alemanes del Este y ofrecerles una oportunidad de mantener entre ellos una discusión sin trabas. O bien se podría haber esperado a las palabras de un observador inteligente, como Peter Demetz, quien, de lejos y sin excitación, ha demostrado que el seudosocialismo de

los intelectuales de la RDA era el último refugio del protestantismo alemán.

Hoy, las víctimas se solidarizan por tanto cada vez más con los verdugos, y son precisamente los intelectuales críticos de la RDA los que se alzan contra una estrategia utilizada por aquellos que pretenden, en el Oeste, dominar el pasado arrebatándoles además los restos de su identidad liberal. Contrariamente a lo que sucedió en el terreno de la política y de la economía, habría sido conveniente imponer, de haber sido posible, una moratoria antes de hacer balance de las actividades científicas y culturales de la RDA. Pero el tacto y la paciencia no son rasgos esenciales del carácter nacional alemán.

III. La ilusión de la comunidad y la virtud del tacto

El filósofo y sociólogo Helmuth Plessner, desterrado por los nazis, acuñó en 1935 la expresión «nación retrasada» *(verspätete Nation),* que sigue marcando hoy en día el debate sobre el carácter específico de la historia alemana. Ya en 1924 había escrito un libro tan fascinante como apabullante, cuyo título –*Grenzen der Gemeinschaft* (Límites de la comunidad)– sigue ofreciendo, casi setenta años después, la oportunidad de comprender la mentalidad de los alemanes.

En una época en que la República de Weimar aún podía esperar no sólo ser legítima, sino también reconocida, Plessner previno a los alemanes contra una sentimentalización de la política, contra esta dialéctica del corazón que no quiere dejar escapar la esperanza de que «habrá un día en que por doquier se podrán poner las cartas sobre la mesa y en la Tierra reinarán la franqueza, la honestidad y la fraternidad»[1]. Frente a este radicalismo de la verdad, nacido de la búsqueda a toda costa de una comunidad, Helmuth Plessner invocaba una orientación existencial basada en valores que, desde un punto de vista histórico, nos vienen de la nobleza, pero que posteriormente fueron adoptados por

la sociedad burguesa. Entre esos valores se incluía en particular la virtud del tacto.

El tacto, dice Plessner, «es la facultad de responder a las vibraciones ínfimas del entorno, es la disposición a abrirse, a ver a los demás y a sacarse uno mismo del campo visual, de medir a los demás según la escala de valores de ellos mismos, y no según la propia. El tacto es el respeto eternamente despierto por la otra alma y por tanto la primera y última virtud del corazón humano»[2]. Para Helmuth Plessner, los dos grandes peligros de la política alemana eran el comunismo, concebido como convicción existencial, y el radicalismo de la comunidad.

En la RDA, el comunismo fue impuesto a todos los ciudadanos como convicción existencial. Amplios sectores de la población, pero sobre todo los disidentes, respondieron a esta imposición con una afectación comunitaria que halló en particular un apoyo institucional en la Iglesia protestante. Sin embargo, actualmente la ideología comunista no es la única que ha desaparecido; todos los habitantes de la RDA han visto frustradas sus esperanzas comunitarias debido a una cultura política organizada en forma de mercado y de la que no emana en absoluto la calidez de una comunidad de convicción, sino que apunta al frío equilibrio de intereses; que no pretende tomar decisiones de entrada, sino que quisiera llegar a compromisos a la larga.

Por todas partes se practicaba en la RDA el culto a la comunidad, bien en forma de ideología militante, impuesta desde arriba, bien en forma de modo de vida privado, en gran medida pasivo. Hoy, los alemanes del Este descubren los límites de la comunidad. Habían esperado que la reunificación les aportara fraternidad y una misteriosa unanimidad de las almas. Lo que descubren es la frialdad del principio de competencia.

El resentimiento de los alemanes orientales es el resultado de las esperanzas exageradas que habían depositado en la comunidad: es esto, más que las difíciles condiciones de vida y las expectativas existenciales difusas, lo que explica

la apatía que, más de un año después de la unificación de los dos Estados alemanes, seguía paralizando a amplios sectores de la población germanoriental. La virtud del tacto sería la que permitiría hacer frente a esta situación, pero en su lugar, lo que caracteriza la situación alemana actual es el resentimiento y la falta de tacto.

El tacto es una actitud que obtiene su fuerza de la confianza absoluta en el comportamiento: la falta de tacto revela por tanto una incertidumbre interior. La Alemania unificada, cabe temer, sigue siendo o vuelve a ser, en el sentimiento y la conciencia que tiene de sí misma, un Estado vacilante que, como es tan frecuente en nuestra historia, buscará su salvación en la huida hacia delante o en las sobrecompensaciones. Los primeros signos de esta evolución ya son claramente visibles.

IV. Fin de la emigración y nueva alienación

Desde el punto de vista germanoccidental, los núcleos tradicionales de la cultura alemana del saber ya no existen hoy más que en forma de híbridos. Es una consecuencia tardía del nazismo: la represión ejercida contra determinadas disciplinas y la expulsión, en concreto, de los intelectuales judíos provocaron una mezcla entre los conocimientos alemanes y, en particular, anglosajones, que en la práctica no permitía que se infiltrara ningún aspecto específicamente nacional. Uno no se imagina que un autor francés, para convertirse en clásico en su país de origen, tuviera que hacer un rodeo por el extranjero; pues bien, esto es lo que le ocurrió a Max Weber después de la Segunda Guerra Mundial.

Los implicados no se contentaron con conservar en el extranjero el arte, la literatura, las ciencias humanas y sociales que habían sido desterradas de Alemania; para poder sobrevivir en un medio totalmente diferente tenían que adaptarse activamente. Georg Simmel no tuvo dificultad

alguna en desenmascarar el pragmatismo, desde que hizo su aparición, como la suma de lo que los norteamericanos habían aprovechado de Nietzsche, aunque después de la Segunda Guerra Mundial numerosas tradiciones alemanas volvieron a su lugar de origen arropadas con un disfraz que las hacía difícilmente reconocibles.

En Alemania Federal, la internacionalización precoz de numerosas disciplinas y dominios científicos, debido a los destierros, la emigración y los retornos, ha potenciado la competitividad intelectual. Muy pronto imprimieron ya un «rumbo al oeste» en la cultura, que anticipó la integración en la alianza política y que, más tarde, desempeñó un papel decisivo en su cohesión interna.

La lealtad de Alemania Federal hacia el bloque al que pertenecía también fue determinante en la idea cultural que tenía de sí misma, mientras que la alianza a la que tuvo que someterse la RDA quedó prácticamente sin consecuencias en el terreno de las innovaciones culturales. Frente a la occidentalización, es decir, en gran parte, la americanización de la cultura de Alemania Federal, en la RDA no hubo una orientalización o rusificación bajo ninguna forma. Mientras que en Occidente el inglés chapurreado se convirtió muy pronto en *lingua franca* de los turistas procedentes de Alemania Federal, los alemanes del Este, atrapados en el imperio soviético, manifestaban su espíritu de resistencia negándose a aprender ruso. En el Oeste, las tradiciones intelectuales se internacionalizaron y desgermanizaron sus rasgos, mientras que en el Este uno estaba obligado a cantar *La Internacional,* pero seguía siendo provinciano por la fuerza de los acontecimientos. La RDA socialista pasó a ser la zona de repliegue de la interioridad alemana.

Es hora de calcular las consecuencias que pudo tener para la economía espiritual de la intelectualidad germanoriental el hecho de que en el Estado alemán de los obreros y campesinos ningún estudioso de la literatura pudiera leer sin trabas a Kafka, ningún filósofo a Wittgenstein, ningún sociólogo a Max Weber y ningún psicólogo a Sigmund

Freud, que no pudieran aprender nada de esos autores ni transmitir su obra a los estudiantes. Durante medio siglo –en este caso podemos hablar de un período ininterrumpido que va de 1933 a 1989– la modernidad artística y científica estuvo excluida del territorio de la antigua RDA, que tanto gustaba de vanagloriarse de ser el país de la lectura.

Emigración y retorno marcaron decisivamente la confrontación intelectual en la parte occidental de Alemania. A esto se añadían hechos moralmente dudosos, pero que resultaron ventajosos en el plano intelectual: el fracaso de la *desnazificación,* y la *resistencia* a la *reeducación* y la *rehabilitación* de las élites intelectuales que lo acompañaron. Las controversias entre los que se habían quedado y los que habían sido desterrados, entre los seguidistas y los emigrados, entre los colaboradores y los resistentes, contribuyeron en Alemania Federal a conferir al arte y a la ciencia unos rasgos innovadores específicos que le permitieron reengancharse a la vida internacional. Basta recordar, en el terreno de la filosofía, una constelación de pensadores como Jaspers, Heidegger, Karl Löwith y Hannah Arendt, o pensar, en el ámbito de las ciencias sociales, en las provocaciones lanzadas por miembros o simpatizantes del partido nazi como Arnold Gehlen y Helmut Schelsky por un lado, y por emigrados como Adorno y Helmuth Plessner por otro, los cuales sentían todos a la vez asco y fascinación unos por otros.

Todavía hoy, los alemanes occidentales se niegan a considerar que el antifascismo proclamado por la RDA fuera más que un instrumento de propaganda. Aunque no se pueda legitimar la historia de la RDA por su antifascismo, aunque las prácticas de depuración estuvieran impregnadas de arbitrariedad, aunque se constatara rápidamente que el personal nazi había desaparecido sin dejar rastro y que las estructuras a su vez permanecían, o aparecían otras que favorecían a su vez la personalidad autoritaria, el caso es que la Alemania unida también podría hallar un denominador común para su orientación político-

moral que enlazaba con el antifascismo de los comienzos de la RDA.

Los colaboradores intelectuales de la época nazi fueron expulsados de la zona oriental y de la RDA o, en caso de quedarse, fueron reducidos al silencio; los seguidistas, a su vez, no pudieron abrir la boca más que para confirmar el buen resultado de su reeducación. El hecho de que los norteamericanos, en el oeste de Alemania, fracasaran a fin de cuentas en su intento de reeducación los honra retrospectivamente: de este modo ofrecieron muy pronto a los alemanes un ejemplo de liberalismo político, que implicaba también una resignación inteligente y la facultad de autocorregirse; esta imagen permitió orientarse a la nueva democracia. El hecho de que los rusos, en cambio, creyeran que podían conseguir por medios totalitarios la reeducación de los alemanes dio a su dominación esa ilusión de legitimidad que condujo finalmente a su fracaso, aunque tuvieran que pasar decenios hasta llegar a este punto.

La RDA intentó en serio llevar a cabo una desnazificación, pero lo que parecía moralmente recomendable resultó ser una desventaja en el plano intelectual. Contrariamente a lo que sucedió en Alemania Federal, la expulsión y el retorno de los intelectuales apenas tuvieron consecuencias en las innovaciones científicas y culturales. Anna Seghers, Friedrich Wolf y Arnold Zweig, por citar tan sólo algunos ejemplos, ayudaron al Estado socialista alemán a labrarse una reputación moral y lo representaron, con cierta dignidad intelectual –como fue el caso de Friedrich Wolf, de 1949 a 1951, en el cargo de embajador en Varsovia–, pero no le confirieron un nuevo brío intelectual.

Bertolt Brecht fue la excepción, pero también él se benefició, en lo fundamental, de sus éxitos anteriores, y se dedicó cada vez más a ejercer de director y fundador de escuelas y a hacer mutis como autor. Un Estado cuya producción cultural, en el marco de la norma socialista, se basaba sobre todo en el mantenimiento de lo heredado tenía necesidad de sólidos mascarones de proa. Los emigrantes que

volvieron al país se prestaban muy bien a ello, y su implicación en los rituales de depuración moscovitas de 1936, que lleva hoy a un comunista íntegro como Walter Janka a hablar de autodestrucción de la intelectualidad, todavía no era conocida en la época o por lo menos no constituía un tema de debate autorizado.

Inmediatamente después de la guerra, los emigrados comunistas fueron recibidos como personalidades sacrosantas. Pusieron su convicción al servicio del país; nadie estaba autorizado a desafiarlos, nadie tenía realmente la posibilidad de provocarlos. Los debates que se toleraban versaban sobre pequeñas correcciones del canon cultural, nunca sobre la existencia misma de ese canon. En el clima intelectual interno de la RDA, durante un tiempo tuvieron un efecto estimulante; hoy en día han caído en el olvido, y con razón.

A esto se añade, para amplificar el fenómeno, el hecho de que entre los antiguos países del socialismo de Estado, la RDA es el único que no ha generado, en el transcurso de sus cuarenta años de existencia, una cultura de emigrados, y no estaba en condiciones de hacerlo. Si escapaba de su régimen y se trasladaba a París, Roma, Londres o Viena, un escritor checo, polaco o húngaro se alienaba de su cultura y su lengua. En cambio, un escritor de Leipzig que cruzaba la frontera para instalarse en Múnich, y que en cualquier caso seguía siendo ciudadano alemán de acuerdo con la Ley Fundamental de Alemania Occidental, no dejaba de ser por ello un escritor alemán. En el sentido patético de la palabra, no hubo más que un único emigrado de la RDA, Uwe Jonson, que por esta razón resultó igualmente incapaz de sentirse como en casa en la otra Alemania. La existencia de la República Federal impidió la aparición de una cultura de emigración germanoriental. También en este terreno estaba imbricado el futuro de la RDA y la RFA.

Cincuenta años después de la Segunda Guerra Mundial, la mayoría de los emigrados y de los que volvieron han

muerto. Paralelamente, la influencia de la cultura de los emigrados en el extranjero se contrae como una piel de zapa. El famoso libro de Allan Bloom, *The Closing of the American Mind* (1987) –todo un programa para una nueva doctrina Monroe, esta vez en un plano intelectual–, invita abiertamente a los norteamericanos a liberarse de una vez de las influencias perniciosas de la cultura intelectual alemana importada por los emigrados y a desenmascarar a Hegel y Marx, Heidegger, Max Weber y Freud, que se consideran erróneamente autores internacionales; es decir, hay que regermanizarlos lo más rápidamente posible.

Tal vez la Alemania unificada no se lo pensará dos veces. En nuestras facultades de ciencias sociales ya se puede obtener el doctorado con panfletos que atacan la excesiva influencia extranjera en la sociología alemana y reclaman que esta disciplina vuelva a sus raíces nacionales. Con el refuerzo de la autoconciencia cultural en Alemania se emprenden asimismo, sin rubor ni disimulo, rehabilitaciones intelectuales que sin duda ya se esbozaban en la antigua República Federal, pero que entonces sólo se podían defender indirectamente o con mala conciencia.

El retorno a los museos –que no se preconiza únicamente por motivos artísticos– de las «obras de arte» nazis hasta ahora guardadas en los «fondos», la concepción nacional-populista y romántica del ser de un director de teatro como Hans-Jürgen Syberberg, todo ello, como se puede ver hoy, forma un conjunto de experiencias titubeantes que en el plano estético han llegado hasta el límite de lo que era posible hacer en Alemania en el ámbito de la filosofía política, pero también quizá de la política a secas. Aquí se cuecen, y esto es lo que temo, un renacimiento nacional y una renovación de la conciencia histórica que podrían tener consecuencias más serias que las consignas y acciones xenófobas, ya que la ubicación de estos crímenes da a entender que el odio a los extranjeros es en estos momentos el único sentimiento común de las dos Alemanias.

Todavía no ha surgido un Le Pen en la República Fede-

ral, y sobre todo ningún Giscard d'Estaign, obligado a pasar por el aro para hacerle la competencia al primero. Pero el cambio de clima político está en ciernes.

El renacimiento de Martin Heidegger y Carl Schmitt en la antigua República Federal, por ejemplo, no fue el fruto de una conspiración conservadora; se originó en la acogida benevolente que le reservaron determinados grupos de la intelectualidad de izquierda. A través de debates que tenían lugar en Estados Unidos o en Francia, dichos grupos podían proclamar su afinidad con autores que de otro modo, en el clima interior alemán, habrían mantenido todavía en cuarentena intelectual durante mucho tiempo.

En algún pasaje dice Ludwig Wittgenstein que de vez en cuando conviene retirar de la circulación ciertas palabras para que, una vez depuradas, puedan volver al lenguaje. Hace todavía poco tiempo, en nuestro país, se echaba mano de diccionarios franceses o ingleses para utilizar giros que se creían desaparecidos del léxico alemán. Esta pusilanimidad ha llegado a su fin. Uno puede renunciar a las traducciones y a la legitimación a través de un rodeo. Todas las tradiciones en reserva son reactivables. Hoy en día, en Alemania, se vuelve a hablar claro.

Uno de los signos distintivos –un año después de la reunificación– de este fenómeno es la publicación del *Glosario* de Carl Schmitt, el mismo que ha sido calificado de «gran jurista» del Tercer Reich, un texto que contiene las notas que tomó entre 1947 y 1951[3]. No me propongo juzgar la autocompasión de un autor que, pocos años después de la Segunda Guerra Mundial y del genocidio perpetrado por los nazis, tacha a los emigrados de desertores y cobardes, presentándose a sí mismo como un eterno combatiente del frente que –semejante expresión hay que citarla textualmente– tuvo que sufrir «el terror de los nazis y los judíos». Lo que inspira espanto es preguntarse por qué estas notas trabajosamente descifradas llegan al mercado en 1991, en una publicación que se presenta, sin el menor matiz, como la reparación tardía de una injusticia y viene

adornada con una profecía amenazadora que afirma que los comentarios de Carl Schmitt son de una actualidad fascinante en relación con cuestiones que hoy en día siguen orientando los debates intelectuales.

Sin embargo, ahora Alemania está unificada y se ha restablecido la plena soberanía alemana. Se reclama una nueva moral, se pueden abandonar las antiguas timideces, máxime cuando con la Unión Soviética ha desaparecido de la escena política el verdadero juez de instrucción de los juicios de Núremberg. En este punto vemos perfilarse revisiones de la historia alemana y un refuerzo de la conciencia alemana cuyas consecuencias deben temer no sólo los alemanes, sino también sus vecinos.

V. Teología política y *realpolitik*

No conviene subestimar el efecto a largo plazo de los desclasamientos sociales que ha provocado, para numerosos habitantes de la antigua RDA, la adhesión libremente decidida a la República Federal. Ernst Fraenkel ha mostrado cómo la Alemania de finales del siglo XIX y del primer tercio del siglo XX contribuyó a la evolución del tipo de Estado y de sociedad que suele denominarse «democracia occidental», y en particular a la idea de sentirse seguros en el seno de la sociedad. En Alemania, la legitimidad de la democracia está condicionada en buena parte a la satisfacción de exigencias que se asocian a esta sensación de seguridad social.

En la antigua República Federal, la aprobación moral de la Ley Fundamental y la participación en el milagro económico eran por tanto las dos caras de la misma moneda. Los alemanes occidentales han seguido disfrutando de suficientes comodidades como para no dejarse apartar de su adhesión a la democracia. Pero su comprensión de la democracia nunca ha sido puesta realmente a prueba. Hoy, por primera vez, un escepticismo creciente con respecto a

esta sensación de seguridad amenaza la legitimidad del sistema democrático en la Alemania unificada.

Esta legitimidad se ve también amenazada por reivindicaciones excesivas y provocadoras frente a la democracia, provocaciones que se inscriben en la estrategia de los antiguos jerarcas de la RDA que se han visto privados de su poder. Las únicas ideas cuyo carácter democrático se acepta son la utopía realizada del *consensus omnium* y del Estado providencial que interviene en todos los ámbitos. Estas exigencias, que no se espera que se cumplan en la realidad, sirven de rasero para juzgar a la República Federal, pero también, al mismo tiempo, para rehabilitar retrospectivamente a la RDA, calificada de Estado providencial totalitario. La República Federal, incapaz de sanear de la noche a la mañana a una RDA en descomposición, se convierte en el ejemplo negativo de una sociedad en la que los *public benefits* están lejos de compensar los *private vices* que están a la vista de todos.

A toro pasado, cabe pensar que la «polémica de los historiadores» parezca restar aún más legitimidad a la democracia en la Alemania unificada. Jürgen Habermas, Hans-Ulrich Wehler y otros, cuando se negaron a equiparar los crímenes de la Alemania nazi con las atrocidades del régimen estalinista, pero también a que se compensaran unos con otros, han sacado a relucir una estrategia encaminada a normalizar la historia alemana más reciente, estrategia que pone en tela de juicio la concepción democrática que tenía la República Federal de sí misma y su pertenencia a la comunidad de valores de Occidente.

La partición de Alemania era el precio inaudito que había que pagar por los crímenes irredimibles de la época nazi. Este argumento ya lo encontramos en Wilhelm Roepke, quien en 1945, en su libro *Die deutsche Frage* (La cuestión alemana) condiciona el retorno de Alemania a la comunidad internacional a su «desprusianización», a su occidentalización, a su federalización y, en fin, a su partición. La solución de la cuestión alemana consistía en la

creación de la confederación germanoccidental, considerada la avanzadilla oriental de la comunidad atlántica. De este modo se ponía en práctica una opción política que, lamentablemente para Alemania y el mundo, había sido abandonada en 1866.

Por mucho que la partición de Alemania no justificaba la *realpolitik,* en el debate sobre la partición no se podían ignorar estos matices teológicos. La unidad alemana no sólo se consideraba, como era todavía el caso de Donoso Cortés en el siglo XIX, una idea opuesta a la historia y a la razón, sino también una rebelión contra la justicia divina. Los alemanes no habían cometido un error que había que corregir: habían pecado y debían expiar el mal.

La fórmula de expiación que suponía la partición alemana fue durante mucho tiempo –cualesquiera que fueran las controversias de la retórica política– un elemento esencial del consenso político en la República Federal. Tanto más fácil era hacerse eco de ella en la parte occidental, cuanto que era la RDA la que sufría la verdadera expiación de los pecados de los alemanes, cuando el Estado germanoccidental se salvaba con una indulgencia pagada, en resumidas cuentas, a precio de ganga. La RDA no pudo reponerse jamás de las reparaciones que se vio obligada a pagar, mientras que la afortunada República Federal extraía un importante capital moral y político de las reparaciones pagadas voluntariamente, pero que en la práctica carecían de peso económico.

La reunificación de Alemania muestra la victoria pírrica de la «polémica de los historiadores». Los que veían en la partición de Alemania el precio de la falta alemana podían hacer pasar un argumento teológico por un elemento de *realpolitik,* porque no cabía pensar, dentro de un plazo previsible, en la posibilidad de una unificación de los dos Estados alemanes. En esta teología política había sitio para la falta, el pecado y la expiación, pero no para el milagro.

Pero hete aquí que se ha producido el «milagro» de la unidad, y la increíble revisión de la partición alemana pue-

de utilizarse como juicio divino. Actualmente se venden a buen precio bulas que permiten una normalización definitiva de la historia alemana. ¿No ha quedado notoriamente expiada la falta? ¿Acaso la unidad reconquistada de los alemanes no es la prueba irrefutable de ello? Aquí vemos cómo asoman interpretaciones de la historia alemana a las que, espero, acabaremos renunciando.

Conviene ponerse en guardia frente a las jeremiadas o la melancolía neoalemana. Más de un forastero se sentiría tentado de formular esta pregunta, antaño referida a Inglaterra: ¿cómo va exactamente Alemania, ese país donde nadie se siente bien? Pero si bien es cierto que quizá los alemanes tengan motivos para quejarse, no tienen ninguno para desesperar. Una mirada a las fronteras basta para convencerse. Ya nos gustaría tener nuestras preocupaciones. En vez de quejarse, los alemanes, sin reprimir nada, deberían aprender a recordar y a olvidar sabiamente.

François Furet ha dicho de los alemanes que son, después de los rusos, el segundo gran pueblo europeo incapaz de dar un sentido a su siglo XX, y por tanto a toda su historia. Por muy lejos que pueda llevarnos nuestra capacidad de interpretación, los alemanes del este y del oeste, durante los pocos años que nos separan del próximo milenio, deberán rebasar las fronteras estrechas de su propia comunidad para poder reencontrarse a sí mismos.

En ninguna de las dos culturas alemanas una disciplina como la etnología ha desempeñado jamás papel alguno en los debates intelectuales innovadores. Si estos debates parecen tantas veces provincianos, quiere decir que sin duda hay entre los intelectuales de nuestro país un buen número de héroes de la reflexión sobre sí mismos, pero que no disponemos, por otro lado, de un Claude Lévi-Strauss, de un Edward Said o de un Ernest Gellner. No es posible colmar semejantes déficit de orientación intelectual con la mera ayuda al desarrollo. En vez del intercambio cultural

serio, es decir, el que pone en duda nuestras certezas, seguimos prefiriendo la institucionalización de nuestra propia interioridad.

Pero los alemanes no conseguirán perfeccionar la unidad reflexionando constantemente sobre la situación alemana ni entablando una dolorosa confrontación de unos con otros, sino dando resueltamente la espalda a la interioridad, comprometiéndose con los demás, en su propio país, en las regiones pobres de Europa y en el tercer mundo. Tal vez de este modo los alemanes contribuyan a que, en este fin de siglo abocado a los grandes cambios, se haga por fin realidad la profecía de Tocqueville, que afirmaba que Dios preparaba para los pueblos de Europa un futuro apacible.

Con esto llego al final de esta conferencia. Espero haberles dado una idea del estado actual de la conciencia de los intelectuales alemanes. Espero asimismo haberles mostrado una vez más qué importante papel desempeñan para mí, en todos los temas que trato, los vínculos entre Alemania y Francia en la política del espíritu. Mañana, y a modo de conclusión de este curso, el tema adquirirá de nuevo una dimensión europea, cuando hable del fin de la dominación europea y de los intelectuales de nuestro viejo continente.

LECCIÓN FINAL

El futuro: los intelectuales de un viejo continente y el fin de la dominación europea

I. Un resumen

Clausuro hoy mis lecciones en la cátedra europea del Colegio de Francia, y no lo hago sin nostalgia: esta gran institución francesa se ha convertido para mí, un alemán de Berlín, en una patria espiritual que no puedo dejar sin riesgo de sentirme en el futuro un poco desarraigado. Auguste Comte escribió que el sabio parisino debía abandonar ocasionalmente la ciudad para poder rendir realmente, que de vez en cuando debía *desparisarse*. Me parece injusto que también tenga que *desparisarse* alguien que no es de París.

No quisiera perder hoy el tiempo exponiéndoles un largo resumen de mis lecciones en el Colegio de Francia, pero tal vez recuerden ustedes que las he subdividido en tres grandes partes. En la primera he hablado de la relación entre melancolía y utopía, una constelación que a mi modo de ver caracteriza el espíritu europeo. En la segunda parte he intentado trazar de nuevo una de las rupturas decisivas en la historia del pensamiento europeo: el paso al pensamiento histórico a finales del siglo XVIII, que puede ilustrarse con la transición de la historia natural a la historia de la naturaleza. Finalmente, en la tercera parte he querido adentrarme en la historia de los intelectuales europeos insistiendo en la implicación de los «clérigos» en la política, esta «grata colaboración» que ha determinado tan a menudo, y en muchos lugares, la relación entre espíritu y poder en Europa.

Desde mi lección inaugural saben ustedes hasta qué punto Paul Valéry ha sido mi guía en este recorrido a través de la historia intelectual europea. De él he tomado prestada la noción y la idea de una «política del espíritu»,

y más concretamente de sus escritos aparecidos entre las dos guerras mundiales. Paul Valéry se preguntó qué influencia puede ejercer el espíritu y por tanto también cuál es el papel del intelectual en el contexto europeo, y ha formulado una respuesta que no es desesperada, pero sí extremadamente escéptica: el intelectual europeo se ha beneficiado durante mucho tiempo de la primacía de Europa, de una dominación política, económica y cultural que abarcaba el mundo entero. Este ascendente, tal como lo vieron los ojos proféticos de Valéry, estaba perdiendo terreno. ¿Qué misiones le quedaban al intelectual? ¿Cómo podía hacer frente a la pérdida de una coyuntura histórica en la que la dominación era cosa fácil para el espíritu europeo porque la política, los dispositivos militares y la economía ya habían hecho todo el trabajo?

Comprobar una vez más el papel del intelectual, es decir, jugar su juego favorito, que es la introspección, equivale a echar una ojeada sobre la situación en Europa. Sí, el espíritu es internacional y se manifiesta en cualquier parte. Pero también es cierto que no podemos apartarnos de nuestras raíces espirituales sin correr el riesgo de vernos definitivamente cortados de ellas. Como intelectuales europeos, debemos tratar de dilucidar la situación de Europa. Esto es lo que al menos quisiera intentar yo en esta lección de despedida en el Colegio de Francia.

II. La Europa de la heterogeneidad

Hay predicciones históricas que no sólo resultan equivocadas, sino que además, con el tiempo devienen cada vez más inexactas. Éste es precisamente el caso de un pronóstico obra de un gran razonador, pensador y hombre político reflexivo, que presentía muchas cosas y anticipó otras de un modo sorprendente. Pero la audacia de Alexis de Tocqueville iba tan lejos como pretender arrojar luz sobre los designios del Todopoderoso, y fue castigado por el curso de

la historia. Escribió que Dios había previsto un futuro apacible para los países de Europa. Esto fue en 1835.

¿Hasta qué punto será apacible el futuro de Europa? Nadie puede arriesgarse hoy en día a contestar a esta pregunta. Imaginábamos ya la organización pacífica del mundo del nuevo milenio y de pronto nos vemos retrotraídos a un «estúpido siglo XIX». En la Europa de las guerras civiles y las hambrunas, recordamos la profecía según la cual, en el siglo de las naciones, la época de los reyes aparecerá una vez más como la edad de oro.

Empiezan a llamar a nuestro siglo el «siglo corto». Hagamos el siguiente experimento: imaginemos a un hombre europeo adulto que cae en un profundo sueño en 1910 y despierta en el año 2000. Si hacemos abstracción de los progresos materiales y dejamos de lado los cambios habidos en la técnica y la civilización, hay muchas posibilidades de que, en lo que respecta a la situación política y geopolítica, este hombre de comienzos de siglo sienta como si al final del mismo las cosas siguieran igual. Una inquietante sensación, cada vez más intensa, de *déjà vu* invade nuestro continente. ¿Hay que creer que las terribles experiencias de los totalitarismos de nuestro siglo y que las consecuencias mortíferas del fascismo y del comunismo no llevan nada más que a la reproducción de las condiciones que las hicieron posibles?

Las turbulencias en las que ha entrado nuestro viejo continente no sólo han aumentado la incertidumbre de toda previsión, sino también la incapacidad de hacer frente de modo apropiado al pasado más reciente. Se reclaman verdades intemporales y, al mismo tiempo, impresiones instantáneas. Cuando el presente pasa como un rayo y el pasado cambia constantemente de contornos, no queda ningún otro punto de apoyo para la conciencia histórica que la revelación, siempre intemporal e imperturbable al curso de la historia, o la improvisación, que no dura más de un día. El especialista en ciencias sociales y el novelista se encuentran de pronto remando en la misma galera:

las teorías de alcance mediocre no logran profundizar más que la novela en el conocimiento del presente o en la evocación murmurada del pretérito imperfecto. Ésta era la definición que daba Thomas Mann de la novela.

Ahora vemos hasta qué punto era peligrosa la ilusión de interpretar el hundimiento de los regímenes de Estado socialistas en Europa Central y Oriental como preludio del último giro histórico, como comienzo de un proceso que conduciría sin excepción a una democratización de la política, a la orientación hacia una economía de mercado y a una liberalización de la ciencia y de la cultura.

Para Karl Marx –un autor que se considera tan superado que vale la pena citarlo–, esta seguridad engañosa es característica de la interpretación burguesa del mundo; los experimentos históricos aparecen en ella como un proceso natural irresistible. Que el espíritu hipócrita y arrogante se extienda al Occidente triunfante ya es bastante grave; que vuelva a estar de moda una concepción histórico-filosófica y teleológica suficiente y tranquilizadora podría resultar fatal, como si la palabrería sobre el fin de la historia nos permitiera cruzarnos de brazos y quedarnos tranquilos, como si estuviéramos de vacaciones.

Los pensadores y políticos de Occidente se refugian en las ilusiones de la poshistoria. Al parecer, lo único que tiene actualidad es hacer surgir rápidamente principios intemporales; recordar la propia historia reciente tiene por el contrario un efecto de obstáculo. Pero, por citar un ejemplo, hay que cuidarse mucho de volverse sospechoso de simpatizar con el entorno de la soldadesca serbia asesina cuando uno se horroriza ante el tono patético con el que un ministro de Asuntos Exteriores alemán ha reivindicado el derecho de autodeterminación de los croatas sin preguntarse quién, en el territorio de la Yugoslavia que se está desmembrando, fue un día aliado entusiasta de los fascistas alemanes y su mano ejecutora en los Balcanes.

Conviene evitar que a uno lo consideren partidario de los golpistas rusos cuando, en pleno triunfo de Borís Yelt-

sin, no sólo aplaude el fin del Partido Comunista y el declive del imperio soviético, sino que también siente el renacer de la Gran Rusia y teme la reconstitución de su ortodoxia nacional y clerical. Aparecen los contornos de una nueva Europa, en la que de pronto vuelve a haber Iglesias de Estado, promovidas y reforzadas por la evangelización del papa polaco. ¿Quién sabe a qué otros retrocesos de la secularización llevará todavía la caída del comunismo y qué revisiones de la historia europea propugnarán disidentes como Solshenitsyn después de su retorno a casa?

Cuius regio, eius religio: esta fórmula de paz del siglo XVI adopta, a finales del siglo XX, un tono actual y agresivo: ¿será la nueva Europa de las regiones igual que la antigua de las religiones? Fronteras abiertas y refugiados por todas partes: éste es el aspecto que corre el riesgo de tener la Europa del futuro. Hace dos años, un político húngaro me decía que había llegado el momento de revisar las conclusiones de los tratados de Saint-Germain y Trianon.

Semejantes declaraciones representan un peligro mayor para la paz en Europa que las familias gitanas que acampan desde hace meses en la orilla polaca del Oder y que, para espanto (re)unificado de los alemanes, mañana inundarán las calles peatonales de sus grandes ciudades.

Nada sería más nefasto en este momento por parte del Occidente próspero que responder de modo condescendiente a la penosa búsqueda de identidad de la Europa central y oriental, una búsqueda en sí costosa no sólo desde el punto de vista económico, sino también psicológico. Que se estabilicen los movimientos reformistas de Europa central y oriental o que logren afirmarse frente al auge de los nacionalismos no depende exclusivamente de la cuantía de la ayuda económica occidental, sobre todo teniendo en cuenta la nueva riqueza de una ínfima capa social que se aprovecha de la rápida expansión, perceptible todavía hoy, de la pobreza en amplios sectores de la población. El éxito o el fracaso de las reformas dependerá en gran medida del acierto a la hora de evaluar esta ayuda y del tacto con

que se conceda, no a modo de limosna, sino como el comienzo de una cooperación entre iguales en derechos. La generosidad es una necesidad, pero apenas tendrá efecto si falta tino.

Hoy, lo que necesitamos urgentemente –por analogía con la historia de las mentalidades– es una *política de mentalidades*. Hemos visto por toda Europa, en un espacio de tiempo muy breve, que, por ejemplo, el paso a la economía de mercado sólo puede lograrse si las medidas de ayuda económica vienen acompañadas del desarrollo de un determinado modo de pensar económico. Lo mismo se puede decir del sentido de la justicia y de todas las evidencias fundamentales en que se basa la sociedad civil.

Asimismo, los nacionalismos europeos que se inflaman de nuevo sólo podrán contenerse y aplacarse con ayuda de una política que preste suficiente atención a las consecuencias de las rupturas que se han producido en la mentalidad europea. Según el escritor húngaro Istvàn Eörsi, la ideología del socialismo y la práctica del régimen comunista han manipulado tan bien la psique de los seres humanos en el interior de su sistema de dominación que sus consecuencias son todavía hoy difíciles de discernir. El problema fundamental de nuestro continente que trata de unirse, en su paso a la sociedad civil, reside en la heterogeneidad de las mentalidades y de los modos de pensar que caracterizan a las poblaciones europeas.

La necesidad de tender puentes por encima de nuestras diferencias es urgente y apremiante; la evolución de las mentalidades avanza a cámara lenta, pero la política de mentalidades sólo puede ser eficaz si es una política a cámara rápida. Por esta razón, los elementos simbólicos de la política ganan en significación en todas partes: los símbolos son los atajos estratégicos a los procedimientos y programas políticos, y por ello una política que sepa manejar complejos simbólicos es una política a cámara rápida.

Al mismo tiempo, hoy en día la política se ve cada vez más inundada por la historia. Una política a salto de mata,

que André Malraux llamaba «política politiquera», choca con sus propios límites. Como demuestran la guerra civil yugoslava y el desmantelamiento de la Unión Soviética, una gestión de la crisis basada en una memoria corta no puede tener ningún efecto si las naciones y los pueblos desean por fin recuperar su historia y saldar sus respectivas deudas, y si en lugar de cooperar en virtud de las ventajas económicas se entregan a la tarea que exige su soberanía, tan laboriosamente adquirida y tanto tiempo deseada. La heterogeneidad de la Europa actual también encuentra su expresión en la lucha de la historia con la economía.

Cuando Walter Rathenau, ese intelectual alemán que fue dirigente económico y hombre político, esbozó su visión de una economía europea común, no era tan ingenuo como para creer que con ello estaban garantizados el desarme unilateral y la paz mundial. Sin embargo, asociaba al proceso de unión económica la perspectiva de una atenuación de los conflictos, el ahorro de fuerzas y la formación de una civilización solidaria. Hoy nos hemos vuelto más escépticos. La armonización de las oportunidades se acelerará en toda Europa, y no está muy claro que este proceso se produzca con rapidez suficiente. Es más posible que la igualdad, ausente durante demasiado tiempo en Europa, ponga en tela de juicio la libertad reconquistada. Deberíamos ser conscientes de que estamos lejos de poder juzgar si los procesos de los que somos actores y testigos hoy representan un giro o un episodio.

Examinemos, por ejemplo, el fin del comunismo y el grito triunfal con que lo saludan los capitalistas regocijados y seguros de sí mismos. ¿Qué debemos pensar al respecto? Es un hecho que el socialismo de Estado ha pasado definitivamente a la historia, y no seré yo quien lo ponga en duda. Sin embargo, los impulsos y los motivos del pensamiento socialista darán prueba muy pronto de su capacidad de sobrevivir o, incluso, del carácter necesario de su supervivencia. Los conflictos sociales, que se agravan en Europa como en todo el mundo y que se derivan de una universalización

del estilo de vida occidental en contradicción creciente con las condiciones de vida efectivas, no opondrán ya por mucho tiempo el socialismo como sistema a su modelo rival denigrado, el «capitalismo».

De todos modos, deberíamos reflexionar sobre la necesidad de que haya cierto socialismo en el capitalismo, o de propiciar más igualdad en el seno de la economía de mercado que se expande bajo el signo de la libertad; en la sociedad mundial, esta cuestión se nos planteará con mayor insistencia que nunca. El capitalismo sigue transformándose, obligado y forzado, del mismo modo que la crítica de la economía occidental será cada vez más apremiante desde que las *Teorías sobre la plusvalía* de Karl Marx ya no son lectura obligatoria en ningún lugar. Me permito en este punto aconsejarles la obra de Emmanuel Terray, quien este año ha sido profesor invitado de la institución de la que provengo, el Wissenschaftskolleg de Berlín: *Le Troisième Jour du communisme*. Aunque uno no comparta las esperanzas de resurrección que alberga esta obra, y que se nutren de una nostalgia harto comprensible, ciertas reflexiones merecen nuestra atención, en particular las concernientes a la cuestión de si el nuevo orden mundial, o mejor dicho, como vemos todos los días, el nuevo desorden mundial, no conducirá a un renacimiento de las concepciones comunistas. Es posible que de nuevo nos hallemos en un umbral de la historia que se caracterizará por el giro de la melancolía a la utopía.

Permítanme algunas palabras sobre el mito del fin de la historia, en el que se esconde el colmo del sentimiento de superioridad de Europa. Lo que significaba el discurso sobre el fin de la historia era la plena europeización del mundo, y acto seguido su americanización. El fin de la historia –una fórmula de tono tan catastrofista– era más bien, en realidad, una buena nueva: la civilización norteamericano-europea se había hecho universal.

III. El fin del mito del fin de la historia

El discurso sobre el *posmodernismo* y la *poshistoria* llega ahora a su fin. La convicción de haber entrado en la poshistoria –concepto que se atribuye a Cournot, aunque las pruebas de esta paternidad están lejos de ser irrefutables– ha sido una de las ideas rectoras de los intelectuales de derechas de este siglo en Europa. Actualmente es un bien intelectual común, una modalidad del clima espiritual a la que aparentemente nadie puede sustraerse. Así se explica el éxito del libro de Francis Fukuyama sobre el fin de la historia[1], un libro sintomático con ínfulas de diagnóstico.

Si partimos de la economía, es decir, si constatamos la instauración de un comercio mundial que se ajusta en todas partes a una normativa unificada, la poshistoria, el fin del mundo moderno al que asistimos en vida, puede verse como una época sin aventuras: el mundo ha dejado de ser un campo lleno de sorpresas y sólo quedan riesgos calculados. La evolución futura de la sociedad humana sólo admite ya variantes parciales y no cambios fundamentales. En un estado de «cristalización cultural» (Pareto), todas las virtualidades que comporta la sociedad humana están plenamente desarrolladas. Así las cosas, el *Homo sapiens* sólo puede verse confrontado con un único desafío, el que el poeta alemán Gottfried Benn expresó con estas palabras: «Cuenta con lo que tienes».

La acción humana consiste a partir de ahora en un bricolaje, una recomposición permanente de piezas antiguas, un juego que transforma lo conocido en desconocido, una reorganización o redisposición que crea nuevas agrupaciones: éstos son los signos distintivos de una lógica caleidoscópica. En Claude Lévi-Strauss el concepto de «bricolaje» desempeña un papel determinante: para él, el fenotipo de la poshistoria es el bricolador, no el ingeniero. En *El pensamiento salvaje* escribe:

> El bricolador es capaz de ejecutar un gran número de tareas diversas, pero a diferencia del ingeniero, no subordina cada una de ellas a la obtención de materias primas y herramientas concebidas y procuradas a la medida de su proyecto: su universo instrumental está cerrado y la regla de su juego es que siempre tiene que arreglárselas con «lo que hay», es decir, un conjunto en todo momento finito de herramientas y materiales, por lo demás heteróclitos...[2]

Es cierto que el término *poshistoria* para designar la etapa en la que ha entrado la humanidad de forma irreversible no implica la idea de que la historia se haya inmovilizado realmente, como tampoco la constatación de Hegel, en su momento, de que se había perdido el sentido del arte descartaba su evolución posterior. La poshistoria, por el contrario, se caracteriza por la desaparición de las alternativas históricas y la creciente desnaturalización de la civilización técnica y científica. En nuestra época, debido a las transformaciones reales del mundo, esta ideología está llamada a experimentar contradicciones que le resultarán fatales.

En la perspectiva de la poshistoria, la desaparición de la alternativas históricas estaba basada en las analogías estructurales de las sociedades industriales, fueran de tipo capitalista o socialista de Estado, analogías cuya progresión era lenta pero continua. En virtud del proceso de evolución, las grandes ideologías disponibles se disolverían en las necesidades objetivas de la sociedad posindustrial. Los dos libros del sociólogo norteamericano Daniel Bell, *El fin de las ideologías* (1960) y *El advenimiento de la sociedad post-industrial* (1973), plantean los puntos esenciales de esta discusión[3].

Hoy en día nos damos cuenta de que los rasgos distintivos de la poshistoria no se forman a través de un proceso de evolución que, aun siendo continuo, avanza de forma escalonada, gestionando el tiempo necesario para la observación y la adaptación al sistema, sino que se convierten en

realidad social de golpe y porrazo, con ocasión de una explosión revolucionaria. Al margen de la seriedad con la que los socialistas convencidos –y tal vez también los capitalistas críticos– plantean la posibilidad de una pretendida tercera vía, parece que la capitulación del socialismo de Estado ante el capitalismo, de la economía planificada ante la economía de mercado, no tiene vuelta atrás. En estas condiciones, ya no se puede hablar, efectivamente, de una alternativa en la evolución histórica y se comprende fácilmente que el fin de la historia, la poshistoria, se haya convertido en un principio rector de la política de Estados Unidos, que no se ha distinguido en estos últimos decenios por la profundidad de sus reflexiones en materia de filosofía de la historia. Durante mucho tiempo, la emancipación con respecto a la naturaleza ha sido un signo de progreso del desarrollo de la humanidad. La situación de hecho que los pensadores de la poshistoria califican de desnaturalización, sin embargo, no es el estadio final de este desarrollo, cosa que no sabemos más que desde hace unos pocos decenios. Cabe temer, por el contrario, que la desnaturalización de nuestro ambiente se agrave hasta el punto de destruir los fundamentos naturales de la vida humana.

El fin de la historia no significaba su detención, sino una movilidad in situ. El guante lanzado a los hombres decía esto: «Bricola y cuenta con lo que hay, transforma lo conocido y reordena lo que tienes». Pero el fin de la naturaleza ya no admite ninguna reordenación, en todo caso no para el *Homo sapiens*. La amenaza del fin de la naturaleza es la única finalidad, la única real. La máxima de Baudelaire, «El mundo se acabará», que originalmente sólo tenía sentido en el terreno de la estética, es hoy un pronóstico de angustiosa verosimilitud.

El privilegio que concedemos al presente cuando decimos que vivimos en la poshistoria es inaudito. Vivimos en una sociedad del presente; podemos dar crédito a las predicciones que afirman que antes incluso del fin del milenio el número de personas vivas será superior al de todos los

muertos habidos. En el mismo instante en que la especie está amenazada en su supervivencia, el *Homo sapiens* celebra su adiós a la historia separándose por un lado de las experiencias del pasado y por otro de las expectativas del futuro. Esta locura de la desaparición comporta un adiós a la moral: en ausencia de alternativa, la diferencia entre el bien y el mal desaparece progresivamente; Leibniz podría estar contento. Hemos llegado a la época de una nueva teodicea. Este mundo es el mejor de todos los mundos posibles porque no hay otro, y porque éste no cambiará.

La idea provocadora de Nietzsche de que la existencia del mundo sólo se justifica como fenómeno estético se ha convertido en algo que podemos experimentar. De ahí la creciente importancia de un arte que no cesa de moverse, cuya evolución es a menudo dramática y que es característico de nuestro tiempo. El arte, que durante mucho tiempo no tenía más que compensar la pérdida de magia del mundo, debe superar actualmente la eventualidad de su fin. Su misión consiste en fingir descubrimientos y hacernos creer que todavía existe un futuro. El hecho de que todo se convierta en un objeto estético, en un sujeto artístico posible, es fruto de una evolución que hace que nada pueda ser ya moral. No hay bien ni mal, ni amigo ni enemigo, el arte se queda solo sobre el terreno, inmediatamente antes del fin de verdad.

En relación con este estado de cosas, o mejor dicho con esta afirmación, las lecciones de estética de Hegel contienen un pasaje asombroso, cuya naturaleza extraña siempre me llega al alma: «Porque si el arte, lo bello, recorre como un genio tutelar todas las actividades de la vida y adorna placenteramente todas las circunstancias exteriores e interiores, ya que tiene la facultad de suavizar la seriedad de las situaciones, de hacer más soportables las complicaciones de la efectividad, de eliminar la ociosidad mediante agradables ocupaciones, y [...] [he aquí la discreta astucia] allí donde no se puede hacer nada bueno, sustituye ventajosamente al mal»[4]. Ocupar el lugar del mal siempre es me-

jor que asumir el propio mal. Los hombres de hoy en día, atribulados por la idea de vivir en un mundo en que ya no hay ningún bien que hacer y en que el arte reemplaza al mal, sólo podemos consolarnos con la respuesta de Chamfort, el caballero de Montbarey, a quien preguntaron por qué iba a pasar sus últimos días en una ciudad de provincia muy poco emocionante: «Bueno –contestó el caballero–, la buena sociedad es aquí como en todas partes, pero la mala es desde luego excelente»[5].

Esta frase tal vez sea buena para el fin del mundo, pero no, señoras y señores, para concluir ante ustedes una conferencia en el Colegio de Francia. Permítanme por tanto volver una vez más a nuestro tema, esta vez desde otra perspectiva.

IV. La época de las migraciones y la traducibilidad de las culturas

Actualmente vivimos una época de migraciones. La guerra del Golfo ha puesto brutalmente de manifiesto su rapidez y la carga de dramatismo que pueden encerrar. Ciertos fenómenos menos trágicos que tienen lugar ante nuestras puertas no son por ello menos impresionantes. En Berlín, mi patria, viven cuatrocientos mil ciudadanos turcos, el diez por ciento de la población de la ciudad; en Alemania residen cinco millones de extranjeros. Se ha realizado un sondeo entre hombres polacos de dieciocho a treinta y cinco años para saber si pensaban emigrar: el cien por cien de los vecinos del este respondieron afirmativamente.

Vivimos una época de migraciones a escala mundial, es decir, una época en que se busca el contacto, donde éste se obtiene por la fuerza y donde al mismo tiempo se evita. La cuestión de la traducibilidad de estas culturas, de su comprensión recíproca, se ha convertido en un problema central. Los estilos de vida se asemejan cada vez más, mientras aumenta la distancia entre las posibilidades de los

seres humanos. Por un lado se amplían los lazos culturales para formar una sociedad mundial y por otro se endurecen los regionalismos. Los dos procesos han amplificado de manera dramática la tensión interna de las diferentes culturas europeas. Por tanto, se forma, a modo de lubricante que hace que esas tensiones sean soportables, una especie de cultura global superficial cuyos elementos fundamentales son los mismos en todas partes. Esta cultura, en virtud de su universalidad, ya no precisa traducción. Pero el precio que paga por esta comprensión universal es elevado; el inglés, por ejemplo, sólo ha podido convertirse en la lengua vernácula del mundo moderno, el *broken English,* en detrimento de su calidad.

En esta perspectiva, es deseable que se forme una civilización mundial que hallaría su fundamento jurídico y político en un catálogo general de derechos fundamentales de la sociedad civil. No es éste el lugar para plantear que queda todavía mucho camino por recorrer hasta que en numerosas partes del mundo, particularmente en los Estados islámicos, esta civilización mundial aparezca como un objetivo deseable; prefieren ver en ella el punto final de la europeización o de la americanización aborrecidas. La cuestión esencial, de todos modos, está formulada: ¿cómo podemos llegar a una sociedad civil a escala mundial conservando al mismo tiempo la diversidad de culturas del mundo?

En otras palabras, el problema visto desde Europa no parece consistir en descubrir cómo llegar a un acercamiento entre las culturas, sino en cómo mantener sus diferencias. No es un problema nuevo, porque cuando en el siglo XVIII tanto Rousseau como Herder exclamaron que en Europa ya no había alemanes, franceses ni ingleses, sino europeos, no había ningún entusiasmo en esta constatación; deploraban la homogeneización inminente de las culturas europeas. Hoy habría todavía más razones para lamentarse, porque en Europa, en lugar de una unificación de las políticas y una diferenciación de las culturas, asisti-

mos a una homogeneización de las culturas y a una división creciente de las políticas.

Hace tan sólo veinte o treinta años que tomamos una conciencia más clara de la necesidad de preservar las diferencias culturales; hace poco tiempo que hemos buscado refugio en autores que, como Claude Lévi-Strauss y Clifford Geertz en etnología, Richard Rorty en filosofía y Albert O. Hirschman en economía, han desarrollado estrategias encaminadas a ensalzar la diferencia cultural, a preservarla y, en su caso, a recrearla.

Se trata, no nos hagamos ilusiones, de una mirada eurocéntrica o americanocéntrica, pues toda estrategia que aspire a la diferenciación de las culturas emana de una posición de facilidad y saciedad. Las culturas que «tienen hambre» aspiran por lo general a la abolición de las diferencias y a la adaptación, porque –con razón o sin ella– esperan de la imitación de los estilos de vida «occidentales» una equiparación de sus oportunidades en la existencia. ¿Cómo un «occidental», por ejemplo, podría aconsejar a un africano culto que desea convertirse a la religión cristiana que se mantenga fiel a la religión de su tribu si este último le replica fríamente, con el ensayo de Max Weber sobre la ética protestante en la mano, que no se trata de huir del folclore ni de una cuestión de fe, sino de supervivencia económica y de condición social?

Este ejemplo muestra que «Occidente» sólo puede propugnar de buena fe el mantenimiento de la diversidad cultural si desarrolla al mismo tiempo estrategias destinadas a establecer el equilibrio económico de las sociedades. Quien desee salvaguardar la diferencia entre estilos de vida tiene que esforzarse al mismo tiempo por igualar las oportunidades; este atajo hará que el marxista se sobresalte, pues para éste los estilos de vida vienen determinados por las condiciones objetivas.

La modernidad está cada vez más obligada a reflexionar sobre sí misma. Este proceso conduce a una crítica de la modernidad que pone en tela de juicio o al menos reba-

ja la pretensión de la cultura occidental de ser la única capaz de explicar la conquista del mundo. Al mismo tiempo, la significación de los fenómenos generalmente calificados de fundamentalistas adquiere cada vez más importancia. Pueden interpretarse como las consecuencias de un tradicionalismo que ya no está seguro de sus propias premisas o que está amenazado desde el exterior. El objetivo de este tradicionalismo reflexivo es la recreación de la significación universalista, si no de la primacía global de una cultura dada; la modernización reflexiva lleva a rechazar la primacía de una cultura, y el tradicionalismo reflexivo, a fundarla o renovarla. La situación actual en el mundo está determinada por el enfrentamiento de estos dos procesos, que produce, por un lado, fanatismos totalmente ajenos a la civilización moderna y, por otro, un multiculturalismo apolítico que Clifford Geertz ha llamado «la tolerancia desesperada del cosmopolitanismo UNESCO». El carácter contradictorio de estos procesos explica, por un lado, que la política sea tan difícil a escala mundial y no facilite tampoco la traducibilidad de las culturas. Por otro lado, también permite comprender por qué los alegatos más decididos a favor de una civilización mundial no provienen tan sólo de los países occidentales, sino también de los «opositores» en el seno de las culturas tradicionales. Éstos –como Vidiadhar S. Naipaul– rechazan vigorosamente esta forma amenazadora de atraso que traerá consigo, según ellos, el tradicionalismo reflexivo; los promotores más resueltos de la modernización y de la industrialización han desaparecido desde hace tiempo de América del Norte y de Europa Occidental, donde el movimiento ecologista no deja de ganar terreno: ahora los encontramos entre los intelectuales exiliados del tercer mundo, ellos son los últimos *playboys* del mundo occidental, si nos atenemos a los programas que defienden.

Llegados a este punto quiero aclarar algunos malentendidos. El fundamentalismo y el relativismo, la modernización reflexiva y el tradicionalismo reflexivo no son movi-

mientos vinculados a regiones determinadas. Basta señalar que el fundamentalismo fue en su origen un movimiento de oposición patriarcal de los protestantes estadounidenses y, como han demostrado estudios recientes, la comparación de este movimiento con el fundamentalismo islámico resulta sumamente fructífera.

Nos topamos así con cambios originales y con intentos de corrección de prácticas culturales tradicionales. Los más conocidos son los que consisten, en las universidades de Estados Unidos, en modificar radicalmente los temarios de los cursos. En Stanford, por ejemplo, un curso titulado *Cultura occidental* va a ser sustituido por *Culturas, ideas y valores del tercer mundo,* donde Frantz Fanon ocupará el lugar de Maquiavelo. En nombre del principio de «corrección política», se prohíbe, por ejemplo –y esto en un clima intelectual que recuerda a ciertos testigos la época del macartismo–, que un profesor de historia haga leer a sus alumnos el diario escrito por un terrateniente porque los esclavos no podían escribir el suyo y por tanto son sujetos desfavorecidos de la historia; en vez de decir «indios» hay que decir «americanos nativos»; en cuanto al término «Oriente», debe desaparecer completamente del lenguaje universitario.

Estamos ante una estrategia de revisión cultural que, con la ambición de restablecer la igualdad en nombre de una justicia histórica, conduce a la corrección por sustitución de cánones; en este caso, en el terreno de la enseñanza de la historia. Esta estrategia puede distinguirse de otra que el término «corrección por adición» describe bien. Mohamed Arkun, especialista en islam en la Sorbona, formuló a este respecto, con motivo de un coloquio de la UNESCO titulado «Contribución de la civilización islámica a la cultura europea» del que él era ponente, una serie de propuestas interesantes sobre las que sería bueno reflexionar.

Entre estas propuestas figura la idea de crear cátedras de civilización islámica en los departamentos de Historia de

las facultades europeas. La elección de la facultad es decisiva, pues Mohamed Arkun defiende apasionadamente que estas cátedras no deben quedar encerradas en las escuelas de lenguas orientales. Arkun propone el lanzamiento de un programa «Averroes» para complementar los programas de intercambios universitarios ya existentes, «Erasmus» y «Demóstenes», y favorecer la profundización de los contactos culturales entre los sabios cristianos, judíos e islámicos. Arkun propone, en Francia, la creación de una facultad de Teología Islámica en la universidad de Estrasburgo. Preconiza asimismo exposiciones susceptibles de socavar las representaciones anquilosadas del mundo y menciona la exposición prevista en Washington para 1995 con la colaboración de la Fundación Aga Jan, «El islam humanista». No puedo citar todas las propuestas de Arkun, pero ha quedado claro que son de naturaleza más «pacífica», pues suman y no sustituyen.

Por lo demás, y esto resulta inevitable en este orden de ideas, en las propuestas de Arkun intervienen también consideraciones geopolíticas: por ejemplo, recuerda a los europeos el canon común de la Edad Media y de comienzos de la era moderna, un canon cristiano, judío e islámico que marcó el continente, y observa, no sin ironía, que los europeos que demonizan a los inmigrantes de confesión musulmana y ven en ellos a los nuevos bárbaros dejan que sus propias decisiones les vengan dictadas por naciones como Japón y Estados Unidos.

V. Rossini y Senghor

¿Qué nos queda a nosotros, los europeos? ¿Qué les queda a los intelectuales europeos? Nos queda el sueño de una diversidad de culturas europeas que entren, sin afanes imperialistas, en competencia pacífica bajo el techo de una identidad política común.

Para que se comprenda mi idea, me apoyaré en un ejem-

plo, una obra maestra musical. En la ópera *El viaje a Reims* de Gioacchino Rossini, cuyo segundo centenario celebramos este año, una ilustre compañía de vividores procedentes de los cuatro rincones de Europa se reúne en un hotel-balneario de Plombières, El Lirio de Oro, símbolo de la realeza francesa. La compañía ha hecho planes para salir de viaje, en forma de una inverosímil delegación internacional, a la ceremonia de coronación de Carlos X, que como mandan los cánones ha de celebrarse en Reims. Pero al final hay que anular el viaje, y al día siguiente el grupo decide tomar la diligencia que va todos los días a la capital, a fin de participar en los festejos que están preparándose allí para celebrar el retorno del rey a casa. La última escena se desarrolla en los jardines iluminados del Lirio de Oro, donde se ha dispuesto una mesa con abundancia de viandas. Al final se hacen una serie de brindis musicales en honor a la familia real, que cada invitado ejecuta en el estilo de su propio país. Los diferentes himnos europeos se entremezclan y forman una armonía inesperada que culmina con la exclamación del barón alemán de Trombonok ante el duelo poético del conde ruso con el grande de España: *Dal nord al mezzogiorno / Bella è la transizione!* («Del norte al mediodía / Bella es la transición»).

Una bella transición, he aquí nuestra utopía: un concierto armónico de culturas europeas distintas en el que el paso del norte al sur, del este al oeste se lleve a cabo con agrado y suavidad. Esta utopía puede parecer del todo convincente, al menos en la interpretación de Claudio Abbado, pero no tengo la intención de imponerles, a ustedes que escuchan desde hace tiempo mis palabras, la carga de prestar oído a mi canto.

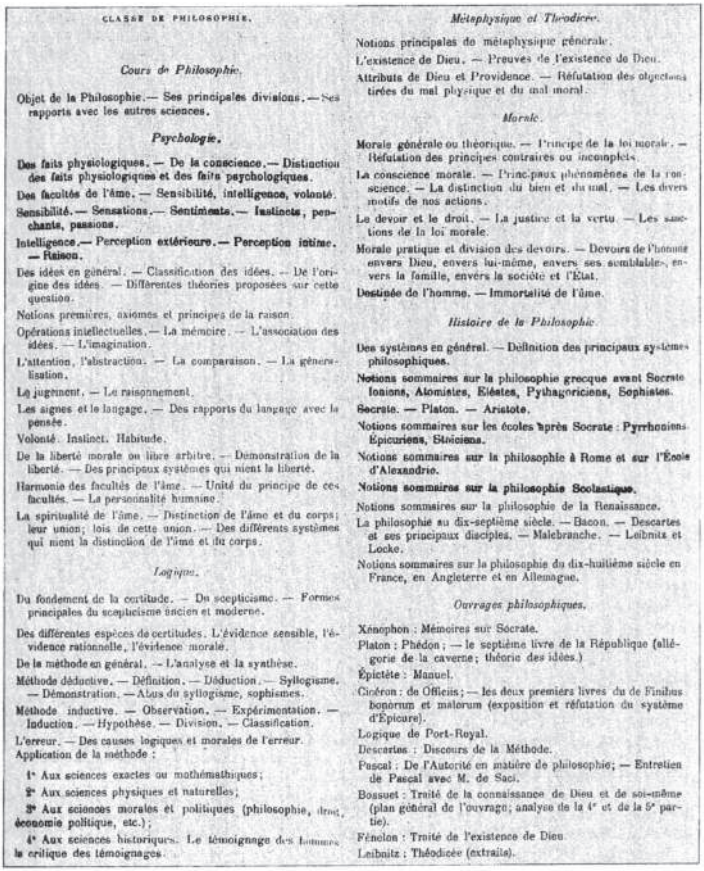
La ópera de Rossini tiene un pequeño inconveniente para mi demostración, y es que tan sólo representa –aunque entrecomillaré la expresión restrictiva «tan sólo»– una utopía circunscrita a Europa. Otros materiales auxiliares, en este caso tres fotografías, me servirán para dar a mis reflexiones contornos más nítidos. La primera muestra a un ver-

dadero «maestro», un profesor de filosofía con sus alumnos, hacia 1900; se trata de Alain.

Observen la postura: derecha y simétrica. Uno no se coloca de este modo si no está seguro de lo que se trae entre manos. Esta foto es la personificación del contenido de la imagen siguiente.

Se trata del programa de la asignatura de Filosofía expuesto en el *Bulletin administratif du ministère de l'Instruction publique, des Cultes et des Beaux-Arts* de Francia en 1874. Refleja un canon seguro, inquebrantable, de saber filosófico. Este canon es clasificable, representable, enseñable, y puede ser aprendido.

He encontrado estos documentos en un número fascinante de la revista *Actes de la recherche en sciences sociales,* publicado en 1983 y dedicado al tema «Educación y filosofía»[6]. Esta revista está estrechamente vinculada a la obra y al proyecto de Pierre Bourdieu. Al tiempo que declaro mi admiración por su trabajo, también doy las gracias al colega que ha contribuido más que nadie a que yo fuera invitado este año al Colegio de Francia.



CLASSE DE PHILOSOPHIE.

Cours de Philosophie.

Objet de la Philosophie. — Ses principales divisions. — Ses rapports avec les autres sciences.

Psychologie.

Des faits physiologiques. — De la conscience. — Distinction des faits physiologiques et des faits psychologiques.

Des facultés de l'âme. — Sensibilité, intelligence, volonté.

Sensibilité. — Sensations. — Sentiments. — Instincts, penchants, passions.

Intelligence. — Perception extérieure. — Perception intime. — Raison.

Des idées en général. — Classification des idées. — De l'origine des idées. — Différentes théories proposées sur cette question.

Notions premières, axiomes et principes de la raison.

Opérations intellectuelles. — La mémoire. — L'association des idées. — L'imagination.

L'attention, l'abstraction. — La comparaison. — La généralisation.

Le jugement. — Le raisonnement.

Les signes et le langage. — Des rapports du langage avec la pensée.

Volonté. Instinct. Habitude.

De la liberté morale ou libre arbitre. — Démonstration de la liberté. — Des principaux systèmes qui nient la liberté.

Harmonie des facultés de l'âme. — Unité du principe de ces facultés. — La personnalité humaine.

La spiritualité de l'âme. — Distinction de l'âme et du corps; leur union; lois de cette union. — Des différents systèmes qui nient la distinction de l'âme et du corps.

Logique.

Du fondement de la certitude. — Du scepticisme. — Formes principales du scepticisme ancien et moderne.

Des différentes espèces de certitudes. L'évidence sensible, l'évidence rationnelle, l'évidence morale.

De la méthode en général. — L'analyse et la synthèse.

Méthode déductive. — Définition. — Déduction. — Syllogisme. — Démonstration. — Abus du syllogisme, sophismes.

Méthode inductive. — Observation. — Expérimentation. — Induction. — Hypothèse. — Division. — Classification.

L'erreur. — Des causes logiques et morales de l'erreur.

Application de la méthode :

1° Aux sciences exactes ou mathématiques;

2° Aux sciences physiques et naturelles;

3° Aux sciences morales et politiques (philosophie, droit, économie politique, etc.);

4° Aux sciences historiques. Le témoignage des hommes, la critique des témoignages.

Métaphysique et Théodicée.

Notions principales de métaphysique générale.

L'existence de Dieu. — Preuves de l'existence de Dieu.

Attributs de Dieu et Providence. — Réfutation des objections tirées du mal physique et du mal moral.

Morale.

Morale générale ou théorique. — Principe de la loi morale. — Réfutation des principes contraires ou incomplets.

La conscience morale. — Principaux phénomènes de la conscience. — La distinction du bien et du mal. — Les divers motifs de nos actions.

Le devoir et le droit. — La justice et la vertu. — Les sanctions de la loi morale.

Morale pratique et division des devoirs. — Devoirs de l'homme envers Dieu, envers lui-même, envers ses semblables, envers la famille, envers la société et l'État.

Destinée de l'homme. — Immortalité de l'âme.

Histoire de la Philosophie.

Des systèmes en général. — Définition des principaux systèmes philosophiques.

Notions sommaires sur la philosophie grecque avant Socrate : Ioniens, Atomistes, Éléates, Pythagoriciens, Sophistes.

Socrate. — Platon. — Aristote.

Notions sommaires sur les écoles après Socrate : Pyrrhoniens, Épicuriens, Stoïciens.

Notions sommaires sur la philosophie à Rome et sur l'École d'Alexandrie.

Notions sommaires sur la philosophie Scolastique.

Notions sommaires sur la philosophie de la Renaissance.

La philosophie au dix-septième siècle. — Bacon. — Descartes et ses principaux disciples. — Malebranche. — Leibnitz et Locke.

Notions sommaires sur la philosophie du dix-huitième siècle en France, en Angleterre et en Allemagne.

Ouvrages philosophiques.

Xénophon : Mémoires sur Socrate.

Platon : Phédon; — le septième livre de la République (allégorie de la caverne; théorie des idées.)

Épictète : Manuel.

Cicéron : de Officiis; — les deux premiers livres du de Finibus bonorum et malorum (exposition et réfutation du système d'Épicure).

Logique de Port-Royal.

Descartes : Discours de la Méthode.

Pascal : De l'Autorité en matière de philosophie; — Entretien de Pascal avec M. de Saci.

Bossuet : Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même (plan général de l'ouvrage; analyse de la 4e et de la 5e partie).

Fénelon : Traité de l'existence de Dieu.

Leibnitz : Théodicée (extraits).

Bulletin administratif du ministère de l'Instruction publique, des Cultes et des Beaux-Arts, 338, 1874, pp. 490-493.

Estas imágenes, con la sensación de seguridad, de certeza que emanan, reflejan lo que Valéry calificó de fenómeno de europeización. Veamos ahora la última fotografía[7].

Se trata de una fotografía tomada en 1937 y que muestra a Léopold Sédar Senghor, profesor de Literatura Clásica en el instituto de enseñanza media de Tours. Observen a los alumnos: la iconografía de sus actitudes es parecida en todos los sentidos a la de Alain. Pero ¡fíjense sobre todo en la postura de Léopold Sédar Senghor! No sé si es la expresión de su intuición filosófica o de un deseo del fotógrafo. Sea como fuere, para ilustrar las ideas que quería exponerles al término de mis conferencias, no podía hallar nada mejor que esta fotografía en que Léopold Sédar Senghor, quien posteriormente sería elegido miembro de la Academia Francesa, retoma la cultura europea y la enseña a los europeos, pero al mismo tiempo llevando la contraria.

¿Qué nos queda, ahora que la palabrería posmoderna no sólo ha perdido toda justificación, sino incluso la ocasión que le habían brindado? Lo que nos queda ahora es recordar un patrimonio intelectual que no osábamos llamar por su nombre. El de la Ilustración. Lo que hace falta no es limitarse a resucitarla, sino que es preciso repensar-

la. La pregunta decisiva que debemos plantearnos los intelectuales europeos es ésta: ¿cuál es el contenido de la Ilustración que no ha sido formulado con espíritu eurocéntrico y es por tanto susceptible de generalizarse? Después de haber visto a Léopold Sédar Senghor, mi conclusión es que hay que empezar ahora mismo.

Enseñar en el Colegio de Francia constituye, sobre todo para un extranjero, un desafío, y también es al mismo tiempo una presunción. ¿Cómo atreverse, incluso si el juicio de los colegas parece autorizarlo, a entrometerse en una tradición que abarca a los máximos representantes del espíritu francés? Son ustedes, señoras y señores, quienes han allanado para mí el obstáculo de mi vergüenza y quienes me han dado la sensación de que mi presencia en este sitio no estaba complemente fuera de lugar. Muchas gracias.

NOTAS

Prólogo

1. *Melancholie und Gesellschaft*, Fráncfort del Meno, 1969 (traducido al inglés, italiano y japonés).
2. *Das Ende der Naturgeschichte*, Múnich, Hanser, 1976 (traducido al italiano y al japonés); Carlos Linneo, *Nemesis divina,* Wolf Lepenies y Lars Gustafsson (eds.), Ruprecht Volz (trad.), Múnich, Hanser, 1981 (traducido también al japonés).
3. *Autoren und Wissenschaftler im achtzehnten Jahrhundert. Buffon, Linné, Winckelmann, Georg Forster, Erasmus Darwin* (Escritores y científicos en el siglo XVIII. Buffon, Linneo, Winckelmann, Georg Forster, Erasmus Darwin), Múnich, Hanser, 1988 (traducido al italiano y al japonés).
4. *Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft,* Múnich, Hanser, 1985 [*Las tres culturas. La sociología entre la literatura y la ciencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994]. (También se han publicado ediciones en francés, inglés, italiano, polaco y japonés.)
5. *Benimm und Erkenntnis*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1997.
6. *Sainte-Beuve. Auf der Schwelle zur Moderne*, Múnich, Hanser, 1997.
7. *Aufstieg und Fall del Intellektuellen in Europa*, Fráncfort del Meno, Campus, 1992 (también en portugués y en rumano). El libro tiene su origen en unas conferencias que di en Roma y que habían sido publicadas un año antes en italiano: *Ascesa e declino degli intellettuali in Europa,* Roma/Bari, Laterza, 1992.
8. *Folgen einer unerhörten Begebenheit. Die Deutschen nach der Wiedervereinigung* (Consecuencias de un hecho inaudi-

to. Los alemanes tras las reunificación), Berlín, Siedler, 1992 (editado también en italiano y sueco).
9. *Gefährliche Wahlverwandtschaften. Essays zur Wissenschaftsgeschichte*, Stuttgart, Reclam, 1989 (traducido también al polaco y al japonés).
10. «À l'ombre de la sociologie allemande», *Le Monde,* 13 de marzo de 2005.
11. *The Seduction of Culture in German History*, Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press, 2006.
12. *Véase* Roger Fauroux (dir.), *Pour l'école* , París, Calmann-Lévy, 1996.
13. Wolf Lepenies, «Un bricoleur doué», *Le Monde,* 26 de enero de 2002.
14. *Véase* Georges Canguilhem, *Das Normale und das Pathologische* (Lo normal y lo patológico), Wolf Lepenies y Henning Ritter (eds.), Múnich, Hanser, colección «Hanser Anthropologie», 1974; del mismo autor, *Wissenschaftsgeschichte und Epistemologie. Gesammelte Aufsätze* (Historia de la ciencia y epistemología. Colección de artículos), Wolf Lepenies (ed.), Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1979.
15. *Véase* Cornelius Bock, Volker Hess, Henning Schmidgen (dir.), *Maß und Eigensinn. Studien im Anschluß an Georges Canguilhem* (Mesura y capricho. Estudios en la estela de Georges Canguilhem), Múnich, Wilhelm Fink, 2005.

Lección inaugural. El fin de la utopía y el retorno de la melancolía: una mirada sobre los intelectuales de un viejo continente

1. Paul Hazard, «Michelet, Quinet, Mickiewicz et la vie intérieure du Collège de France de 1838 à 1852», en *Le Collège de France (1530-1930),* París, PUF, 1932, p. 267.
2. *Ibid.*, p. 265.
3. Werner von Siemens, *Lebenserinnerungen*, Múnich, Prestel, 1966, p. 170 [*Memorias de mi vida*, Editora Internacional, 1927].

4. Paul Valéry, «La politique de l'esprit. Notre souverain bien», *Œuvres,* París, Gallimard, colección «Bibliothèque de la Pléiade», 1957, t. I, pp. 1015-1016 [*Política del espíritu,* Buenos Aires, Losada, 1940].
5. Emil Du Bois-Reymond, «Culturgeschichte und Naturwissenschaft» (Historia de la cultura y ciencia natural), *Reden,* Leipzig, Veit, 1886, t. I, p. 276.
6. Paul Valéry, «Note (ou l'Européen)», *Œuvres, op. cit.*, t. I, p. 1007.
7. Maurice Barrès, *Un homme libre*, 3.ª ed., París, Perrin, 1889, p. 64 [*El culto del yo. Un hombre libre*, Madrid, Ediciones Libertarias-Prodhufi, 1988].
8. Paul Valéry, «Propos sur l'intelligence», *Œuvres, op. cit.*, t. I, p. 1051.
9. *Id.*, «Fonction et mystère de l'Académie», *ibid.*, t. II, p. 1120.
10. Maurice Barrès, *Un homme libre, op. cit.*, p. 90.
11. Paul Valéry, «Note (ou l'Européen)», *Œuvres, op. cit.*, t. I, p. 1004.
12. *Id.*, «Avant-propos», *Regards sur le monde actuel, ibid.*, t. II, p. 926.
13. *Id.*, «Notes sur la grandeur et décadence de l'Europe», *ibid.*, p. 929.
14. *Ibid.*, pp. 929-930.

Segunda lección. Pensamiento utópico y melancolía

1. Pierre Mesnard, «Robert Burton, théoricien et clinicien de l'humeur mélancolique», *La Vie médicale,* número especial «Humeur et angoisse», Navidad 1962, p. 69.
2. Hippolyte Taine, *Histoire de la littérature anglaise*, 2.ª ed. revisada y aumentada, París, Hachette, 1866, t. I, pp. 374 y ss. [*Historia de la literatura inglesa,* Buenos Aires, Americale, 1955].
3. Robert Burton, *Anatomie de la mélancolie,* prólogo de Jean Starobinski, B. Hoepffner (trad.), París, José Corti, 2000, t. I,

pp. 123-124 [*Anatomía de la melancolía,* 3 vol., Madrid, Asociación Española de Neurología, 1997-1998-2003].
4. *Ibid.*, p. 154.
5. *Ibid.*, p. 68.
6. *Ibid.*, p. 160.
7. *Ibid.*, p. 161.
8. *Ibid.*, p. 130.
9. *Ibid.*, p. 170.
10. Hippolyte Taine, *Histoire de la littérature anglaise, op. cit.*, pp. 382 y ss.
11. 14 de abril de 1817, en *Les Carnets de Joseph Joubert,* André Beaunier (ed.), París, Gallimard, 1955, t. II, p. 862.
12. Johann Gottlieb Fichte, *L'État commercial fermé,* trad. de Daniel Schulthess, Lausana, L'Âge d'homme, 1980, p. 83 [*El Estado comercial cerrado,* Jaime Franco Barrio (trad.), Madrid, Tecnos, 1991].
13. Tommaso Campanella, *La Cité du Soleil,* Roland Crahay (trad.), Bruselas, Academia Real de Bélgica, 1993, p. 111 [*La Ciudad del Sol,* Madrid, Tecnos, 2007].
14. *Ibid.*
15. *Ibid.*, p. 163.
16. Heinz Höhne, «Der Orden unter dem Totenkopf. Die Geschichte der SS» (La orden de la calavera. Historia de las SS), en *Der Spiegel XXI,* n.º 4, 1967, pp. 54 y ss.
17. Filippo Tommaso Marinetti, Emilio Settimelli, Mario Carli, «Futurismus, Grundkenntnisse» (Futurismo, nociones básicas) (1920), en Christa Baumgarth, *Geschichte des Futurismus* (Historia del futurismo), Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1966, p. 155.
18. Bernard-Henri Lévy, *Les Aventures de la liberté,* París, Grasset, 1991, p. 155 [*Las aventuras de la libertad*, Madrid, Anagrama, 1992].
19. *Ibid.*
20. *Ibid.*, p. 157.
21. Maurice Nadeau, *Histoire du surréalisme,* París, Le Seuil, 1945, p. 60 [*Historia del surrealismo,* Barcelona, Ariel, 1972].
22. *Ibid.*, p. 155.

23. Aldo Palazzeschi, «Manifeste futuriste de la Contredouleur», en Giovanni Lista (ed.), *Futurisme. Manifestes, proclamations, documents,* Lausana, L'Âge d'homme, 1973, p. 353.
24. Jean-Hippolyte Mariéjol, *Henri IV et Louis XIII (1598-1643),* París, Hachette, 1905, p. 390.
25. Gédéon Tallemant des Réaux, *Historiettes*, París, Gallimard, colección «Bibliothèque de la Pléiade», 1960, t. I, p. 16.
26. Louis de Saint-Simon, *Mémoires*, París, Gallimard, colección «Bibliothèque de la Pléiade», 1960, t. I: *1691-1701,* 1983, pp. 159 y ss. [*Memorias*, Barcelona, Orbis, 1982].
27. Émile Magne, *La Vie quotidienne au temps de Louis XIII, d'après des documents inédits*, París, Hachette, 1942, p. 55.
28. François de La Rochefoucauld, *Mémoires*, en *Œuvres complètes,* París, Gallimard, colección «Bibliothèque de la Pléiade», 1964, p. 39 [*Memorias*, Madrid, Espasa Calpe, 1949].
29. Alexandre Vinet, *Moralistes des XVI^e^ et XVII^e^ siècles*, París, 1859, p. 191.
30. Will Grayburn Moore, «The World of La Rochefoucauld's *Maximes*», *French Studies,* VII, pp. 335 y ss.
31. François de La Rochefoucauld, «Portrait de La Rochefoucauld fait par lui-même» (1658), en *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 4.
32. Charles Augustin Sainte-Beuve, «M. de La Rochefoucauld», *Portraits de femmes*, Gérald Antoine (ed.), París, Gallimard, 1998, p. 354 [*Retratos de mujeres*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1952].
33. Jean Bourdeau, *La Rochefoucauld,* París, Hachette, 1895, p. 22.
34. François de La Rochefoucauld, *Maximes*, ed. de 1678, n.º 304 [*Máximas,* Barcelona, Círculo de Lectores, 1998].
35. *Ibid.*, n.º 352.
36. Mme de Sévigné à Mme de Grignan, 25 de octubre de 1679, *Correspondance,* París, Gallimard, colección Bibliothèque de la Pléiade, t. II, 1974, pp. 715 y ss.
37. François de La Rochefoucauld, carta a Jacques Esprit, sin fecha, en *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 607.
38. *Id.*, carta a la marquesa de Sablé, sin fecha, *ibid.*, pp. 616-617.

39. Émile Magne, *Le Vrai Visage de La Rochefoucauld*, París, Ollendorff, 1923, p. 157.
40. Jean Chapelain, *Lettres*, París, 1880, Imprimerie Nationale, t. I, p. 640.
41. Charles Augustin Sainte-Beuve, «Préface pour les *Maximes* de La Rochefoucauld», *Causeries du lundi,* París, Garnier Frères, sin fecha, t. IX, p. 410.
42. Roger de Rabutin, conde de Bussy, *Mémoires,* París, Charpentier, 1857, p. 3.
43. Georg Misch, «Die Autobiographie der französischen Aristokratie des siebzehnten Jarhunderts» (Autobiografía de la aristrocracia francesa del siglo XVII), en *Deutsche Vierteljahreszeitschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte,* Halle, t. I, 1923, p. 197.
44. *Ibid.*, p. 199.
45. Émile Deschanel, *Pascal, La Rochefoucauld, Bossuet,* París, Lévy, 1885, p. 13.
46. François de La Rochefoucauld, carta a Lenet, 23 de octubre de 1652, en *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 596.
47. Mme de Sévigné à Mme de Grignan, 2 de junio de 1672, *Correspondance, op. cit.*, t. I, 1972, p. 523.
48. *Véase* Helmuth Plessner, *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes* (La nación atrasada. Del carácter políticamente seducible del espíritu burgués), Stuttgart, Kohlhammer, 1959.
49. *Véase* Alexander y Margarete Mitscherlich, *Le Deuil impossible. Les fondements du comportement collectif*, París, Payot, 2005.
50. Johann Georg Zimmermann, *Über die Einsamkeit,* Leipzig, Weidmann und Reich, a partir de 1784 [*La soledad,* Madrid, Carlos Bailly Bailliere, 1873].
51. *Ibid.*, t. II, p. III.
52. *Ibid.*, p. 159.
53. *Ibid.*, t. III, p. 228.
54. *Ibid.*, p. 295.
55. *Ibid.*, p. 353.
56. *Ibid.*, t. IV, pp. 38, 196.

57. Christian Garve, «Über Gesellschaft und Einsamkeit», *Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Literatur und dem gesellschaftlichen Leben* («Sobre la sociedad y la soledad», ensayos sobre distintos elementos de la moral, la literatura y la vida social), Breslau, 1801, t. III, p. 368.

Tercera lección. Los lugares del aburrimiento

1. George Steiner, *En el castillo de Barba Azul,* Barcelona, Gedisa, 1977.
2. Charles Baudelaire, «Spleen», *Les Fleurs du mal*, en *Œuvres complètes,* París, Gallimard, colección Bibliothèque de la Pléiade, 1975, t. I, p. 73 [*Las flores del mal*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1983].
3. Stéphane Mallarmé, «Brise marine», *Œuvres complètes,* París, Gallimard, colección Bibliothèque de la Pléiade, 1946, p. 38 [*Brisa marina*, citado en la versión de Andrés Holguín].
4. Søren Kierkegaard, *Ou bien... ou bien,* F. y O. Prior y M.-H. Guignot (trads.), París, Gallimard, 1943, pp. 223-224 [*O lo uno o lo otro. Un fragmento de la vida I* Begonya Saez Tajafuerce y Darío González (trads.), Madrid, Trotta, 2006].
5. *Id.*, *La Répétition*, P.-H. Tisseau (trad.), París, edición del traductor, 1948, p. 11 [*La repetición*, Demetrio G. Rivera (trad.), Madrid, Guadarrama, 1975].
6. *Id.*, *Point de vue explicatif de mon œuvre,* P.-H. Tisseau (trad.), París, edición del traductor, 1940, p. 79 [*Mi punto de vista*, Madrid, Sarpe, 1985].
7. Salomon Gessner, según Willi Flemming, *Der Wandel des deutschen Naturgefühls vom 15. zum 18. Jahrhundert* (El cambio del sentido de la naturaleza en Alemania entre los siglos XV y XVIII), Halle/Saale, Niemeyer, 1931, p. 84.
8. Theodor W. Adorno, «Encore une fois Kierkegaard», *Kierkegaard,* Éliane Escoubas (trad.), París, Payot, 1995, p. 281 [*Kierkegaard: ensayo*, Roberto J. Vernengo (trad.), Caracas, Monte Ávila, 1969].

9. Søren Kierkegaard, *Ou bien... ou bien, op. cit.*, p. 225.
10. Johann Gottlieb Fichte, *L'État commercial fermé, op. cit.*, pp. 174-175.
11. George Orwell, *1984,* Amélie Audiberti (trad.), París, Gallimard, 1950, p. 68 [*1984,* Rafael Vázquez Zamora (trad.), Barcelona, Destino, 1979].
12. *Id.*, pp. 16, 51, 216, 215 y 387.
13. François de La Rochefoucauld, *Maximes*, en *Œuvres complètes, op. cit.*, pp. 349 y ss.
14. 25 de enero de 1795, en *Les Carnets de Joseph Joubert, op. cit.*, t. I, p. 111.
15. Marie du Deffand, 14 de enero de 1764, *Lettres à Voltaire*, París, Bossard, 1922, p. 70.
16. Nedd Willard, *Le Génie et la folie au XVIII^e siècle*, París, PUF, 1963, p. 21.
17. Edmond y Jules de Goncourt, *La Femme au XVIII^e siècle*, París, Flammarion, 1982, p. 105.
18. Max Scheler, *L'Homme du ressentiment,* París, Gallimard, 1970, p. 20 [*El resentimiento en la moral,* J. Gaos (trad.), Madrid, Caparrós, 1993].
19. Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation,* París, Garnier, 1961, p. 5 [*Emilio o de la educación*, Barcelona, Bruguera, 1971].
20. Eduard Geismar, *Søren Kierkegaard. Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriftsteller* (Søren Kierkegaard. Su vida y su influencia como escritor), Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1929, pp. 12 y ss.
21. Theodor W. Adorno, *Kierkegaard, op. cit.*, p. 74.
22. Paul Scheerbart, *Glasarchitektur,* Berlín, Der Sturm, 1914, pp. 75, 11, 47 y 12 [*La arquitectura de cristal,* Murcia, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos, 1998].
23. Maine de Biran, *Journal*, edición íntegra de Henri Gouhier, 3 vol., Neuchâtel, La Baconnière, 1954-1957.
24. *Ibid.*, 6 de diciembre de 1823.
25. *Ibid.*, noviembre de 1818.
26. *Ibid.*, 28 de octubre de 1819.
27. André Maurois, *À la recherche de Marcel Proust,* París, Ha-

chette, 1949, pp. 130 y ss. [*En busca de Marcel Proust,* Barcelona, Ediciones B, 2005].
28. Georges Poulet, *L'Espace proustien*, París, Gallimard, 1963, p. 136.
29. Hannah Arendt, «Les Juifs et la société», *Sur l'antisémitisme*, París, Calmann-Lévy, 1973, p. 178.
30. Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu,* París, Gallimard, colección «Bibliothèque de la Pléiade», 1954, 3 vols., t. I, p. 521 [*A la busca del tiempo perdido,* Madrid, Valdemar, 2000-2005].
31. *Ibid.*, t. II, p. 1044.
32. *Ibid.*, p. 878.
33. *Ibid.*, t. I, p. 808.
34. Walter Benjamin, «L'image proustienne», en *Œuvres,* M. de Gandillac, R. Rochlitz y P. Rusch (trads.), París, Gallimard, 2000, t. II, p. 143 [«Una imagen de Proust», en *Imaginación y sociedad. Iluminaciones* I, Taurus, Madrid, 1998].
35. Robert Dreyfus, «Marcel Proust au lycée Condorcet», en *Revue de France,* diciembre de 1925, p. 659, citado por Georges Poulet, *L'Espace proustien, op. cit.*, p. 77.
36. Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu, op. cit.*, t. II, p. 651.
37. *Ibid.*, p. 770.
38. *Id.*, *Correspondance,* Philip Kolb (ed.), París, Plon, 1985, t. XIII, p. 98.
39. *Id.*, *À la recherche du temps perdu, op. cit.*, t. III, p. 660.
40. Georges Poulet, *L'Espace proustien, op. cit.*, pp. 128-130 y 132.
41. Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu, op. cit.*, t. II, p. 383.
42. Paul Valéry, «La soirée avec M. Teste», en *Monsieur Teste,* en *Œuvres, op. cit.*, t. II, p. 23 [*Monsieur Teste,* Zaragoza, Lola Editorial, 1998].
43. *Ibid.*, p. 17.
44. «Préface», *ibid.*, p. 14.
45. *Id.*, «Extraits du *Log-Book* de M. Teste», *ibid.*, p. 43.
46. *Id.*, «Lettre de Mme Émile Teste», *ibid.*, p. 36.

47. Paul Valéry, «Lettre de Mme Émile Teste», *op. cit.*, p. 28.
48. *Id.*, «La soirée avec M. Teste», *ibid.*, p. 18.
49. Walter Benjamin, «Situation sociale actuelle de l'écrivain français», en *Œuvres, op. cit.*, p. 397.

Cuarta lección. Está prohibido actuar y es peligroso pensar

1. 22 de julio de 1806, en *Les Carnets de Joseph Joubert, op. cit.*, t. II, p. 564.
2. 2 de agosto de 1806, *ibid.*, p. 565.
3. Nikolai A. Dobroliúbov, «Was ist Oblomowtum?» (¿Qué es el oblomovismo?), *Ausgewählte philosophische Schriften,* Moscú, Editorial de Literatura en Lenguas Extranjeras, 1951, p. 237.
4. Wilhelm Goerdt, «Oblomowerei und Philosophie in Russland» (Oblomovería y filosofía en Rusia), en Ernst-Wolfgang Böckenförde (ed.), *Collegium Philosophicum, Studien Joachim Ritter zum 60. Geburtstag,* Basilea/Stuttgart, Schwabe, 1965, pp. 43 y 47.
5. Günter Bandmann, *Melancholie und Musik. Ikonographische Studien* (Melancolía y música. Estudios iconográficos), Colonia/Opladen, Westdeutscher Verlag, 1960, p. 48.
6. Ernst Freiherr von Feuchtersleben, *Ausgewählte Werke* (Obras escogidas), Leipzig, Hesse, 1907, p. 172.
7. Paul Valéry, *Mauvaises Pensées et autres*, en *Œuvres, op. cit.*, t. II, pp. 869-870.
8. Denis Diderot, «Éléments de physiologie», en *Œuvres complètes,* J. Assézat y M. Tourneaux (eds.), París, Garnier, 1875-1877; reed. 1966, t. IX, p. 273.
9. Karl Birnbaum, *Grundzüge der Kulturpsychopathologie. Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens* (Rasgos fundamentales de la psicopatología cultural. Cuestiones limítrofes de la vida neuronal y anímica), Múnich, Bergmann, 1924, p. 39.
10. Joachim Ritter, «Über das Lachen» (Sobre la risa), en *Blätter für deutsche Philosophie,* XIV, 1940-1941, p. 1.

11. Paul Radin, *Gott und Mensch in der primitiven Welt* (Dios y hombre en el mundo primitivo), Zúrich, Rhein-Verlag, 1953, pp. 50 y 46.
12. Klaus J. Heinisch (dir.), *Der utopische Staat* (El Estado utópico), Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1960, p. 225.
13. Georges Duveau, *Sociologie de l'utopie et autres «essais»*, París, PUF, 1961, p. 6.
14. *Ibid.*, p. 14.
15. *Ibid.*, p. 17.
16. Wilhelm Emil Mühlmann, «Der revolutionäre Umbruch» (El cambio revolucionario), en *Rassen, Ethnien, Kulturen. Moderne Ethnologie,* Neuwied, Luchterhand, 1964, p. 337.
17. Georges Duveau, *Sociologie de l'utopie et autres «essais», op. cit.*, p. 14.
18. *Ibid.*, p. 22.
19. Hans Freyer, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters* (Teoría de la era presente), Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt, 1963, p. 65.
20. *Id.*, *Die politische Insel. Eine Geschichte der Utopien von Platon bis zur Gegenwart* (La isla política. Historia de las utopías desde Platón hasta el presente), Leipzig, Bibliographisches Institut, 1936, p. 35.
21. François de La Rochefoucauld, *Maximes,* ed. de 1678, n.º 297.
22. N. Ivanov, *La Marquise de Sablé et son salon*, tesis, París, 1927, p. 126.
23. Jean Bourdeau, *La Rochefoucauld, op. cit.*, pp. 82 y ss.
24. Félix Hémon, *La Rochefoucauld,* París, Lecène, Oudin et Cie, 1896, p. 198.
25. Robert Grandsaignes d'Hauterive, *Le Pessimisme de La Rochefoucauld*, París, Colin, 1914, pp. 35 y ss.
26. Charles Augustin Sainte-Beuve, «Mme de La Fayette», *Portraits de femmes, op. cit.*, p. 331.
27. *Id.*, «M. de La Rochefoucauld», *ibid.*, p. 364.
28. *Id.*, «Mme de La Fayette», *ibid.*, p. 313.
29. *Id.*, «Mme de Longueville», *ibid.*, p. 392.
30. *Id.*, «M. de La Rochefoucauld», *ibid.*, p. 378.

31. Charles Augustin Sainte-Beuve, «Mme de La Fayette», *Portraits de femmes, op. cit.*, p. 331.
32. *Ibid.*, p. 372.
33. Wilhelm von Humboldt, «Das achtzehnte Jahrhundert» (El siglo XVIII), *Gesammelte Schriften,* Berlín, Behr, 1904, t. II, p. 70.
34. *Ibid.*, p. 84.
35. Immanuel Kant, *Reflexionen zur Anthropologie,* Benno Erdmann (ed.), Leipzig, 1882, pp. 68 y 168 [*Antropología en sentido práctico*, Madrid, Alianza, 2004].
36. Johann Wolfgang von Goethe, *Les Souffrances du jeune Werther*, Bernard Groethuysen (trad.), en *Romans,* París, Gallimard, colección Bibliothèque de la Pléiade, 1954, p. 66 [*Las penas del joven Werther,* Barcelona, Espasa Calpe, 2007].
37. *Ibid.*, p. 71.
38. Hans R. G. Günther, «Psychologie des deutschen Pietismus» (Psicología del pietismo alemán), en *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, op. cit.*, t. IV, 1926, 1, pp. 158, 166 y ss.
39. Georges Lukács, *La Théorie du roman,* Jean Clairevoye (trad.), París, Denoël-Gonthier, 1968, p. 80 [*Teoría de la novela,* Juan José Sebreli (trad.), Buenos Aires, Siglo Veinte, 1966].
40. Walter Horace Bruford, *Die gesellschaftlichen Grundlagen del Goethezeit* (Los fundamentos sociales de la época de Goethe), Weimar, Böhlau, 1936, p. 80.
41. *Ibid.*, p. 91.
42. *Ibid.*, p. 10.
43. Friedrich Nietzsche, *Le Gai savoir,* Giorgio Colli y Mazzino Montinari (ed.), Pierre Klossowski (trad.), París, Gallimard, 1982, pp. 220-221 [*La gaya ciencia*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2002].
44. Søren Kierkegaard, *Ou bien... ou bien, op. cit.*, p. 226.
45. Robert Musil, *Journaux,* Philippe Jaccottet (trad.), París, Le Seuil, 1981, t. I, cuaderno 11, p. 234 [*Diarios,* Elisa Renal Piqueras (trad.), Barcelona, Debolsillo, 2004].

Quinta lección. La historia natural y la historia de la naturaleza: en el umbral de la modernidad

1. Jules Michelet, *Journal* (ed. Paul Viallaneix), París, Gallimard (4.ª ed.), 1959, t. I (1828-1848), p. 84.
2. Niklas Luhmann, *Soziologische Aufklärung,* Colonia/Opladen, Westdeutscher Verlag, 1979, p. 73 [*Ilustración sociológica y otros ensayos,* Buenos Aires, Sur, 1973].
3. Bernard de Fontenelle, «Digression sur les Anciens et les Modernes», en *Œuvres complètes* (ed. G.-B. Depping), Ginebra, Slatkine, 1968, t. II, p. 363.
4. *Ibid.*, p. 98.
5. Marc Klein, «Sur l'origine du vocable "biologie"», en *Archives d'anatomie, d'histologie et d'embryologie,* t. XXXVII, 1955, pp. 105-114.
6. Georges Louis de Buffon, *Œuvres philosophiques,* Jean Piveteau (ed.), París, PUF, 1954, p. 16.
7. *Ibid.*, p. 19.
8. *Ibid.*, p. 18.
9. Michel Foucault, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines,* París, Gallimard, 1966, p. 143 [*Las palabras y las cosas,* México, Siglo XXI, 1968].
10. Johann Gottfried Herder, «Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, IV, I», en *Sämtliche Werke,* Bernhard Suphan (ed.), Hildesheim, Olms, t. XIII, 1967, p. 116 [*Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad,* Madrid, Alfaguara, 1982].
11. Jean Rostand, *L'Évolution des espèces. Histoire des idées transformistes*, París, Hachette, 1932, p. 25.
12. Auguste Chevalier, *Michel Adanson. Voyageur, naturaliste et philosophe*, París, Larose, 1934, p. 131.
13. Friedrich Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques,* t. II: *La Philosophie de la nature,* Bernard Bourgeois (trad.), París, Vrin, 2004, p. 697, § 368, suplemento [*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, México, Porrúa, 1973].
14. Jacques Roger, *Les Sciences de la vie dans la pensée fran-*

çaise du XVIII^e siècle, París, Armand Colin, 1963 ; *Id.*, «Diderot et Buffon en 1749», en *Diderot Studies,* IV, 1963, pp. 221-236.

15. Georges Louis de Buffon, *Œuvres philosophiques, op. cit.*, p. 359.
16. *Ibid.*, p. 378.
17. *Ibid.*, p. 362.
18. *Id.*, en *Histoire naturelle,* nueva ed., París, Crapard, Caille et Ravier, 1804, t. VII: *Histoire naturelle des oiseaux*, I, p. 7.
19. Georges Cuvier, *Histoire des sciences naturelles depuis leur origine jusqu'à nos jours, chez tous les peuples connus*, París, Fortin, Masson et Cie., 1841, t. III, p. 163.
20. Georges Louis de Buffon, *Histoire naturelle des oiseaux, op. cit.*, p. 7.
21. *Ibid.*, p. 12.
22. *Ibid.*
23. Michel Foucault, *Les Mots et les Choses, op. cit.*, p. 167.
24. Pierre Louis de Maupertuis, *Œuvres,* Hildesheim, Olms, 1965, t. II, p. 383.
25. Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, París, PUF, 1963, p. 15.
26. *Ibid.*
27. *Véase* Charles Louis Dumas, *Discours sur les progrès futurs de la science de l'homme*, 1804.
28. Michel Foucault, *Naissance de la clinique, op. cit.*, p. 95.
29. Pierre Jean Georges Cabanis, «Du degré de certitude de la médecine», en *Œuvres philosophiques,* París, PUF, 1956, t. I, pp. 33,103 y 69.
30. *Ibid.*, p. 84.
31. *Ibid.*, p. 36.
32. *Id.*«Coup d'œil sur les révolutions et sur la réforme de la médecine, 1804», *ibid.*, t. II, p. 236.
33. Karl Ernst von Baer, *Über Entwicklungsgeschichte der Thiere. Beobachtung und Reflexion* (Sobre la historia de la evolución de los animales. Observación y reflexión), Königsberg, Borntrager, 1828, p. V.
34. Jean Meyer, «Introduction. L'enquête de l'Académie de mé-

decine sur les épidémies, 1774-1794», en *Médecins, climats et épidémies à la fin du XVIII^e siècle*, Jean-Paul Desaive (dir.), París/La Haya, Mouton, 1972.

35. *Ibid.*, p. 16.
36. *Véase* Jean-Pierre Peter, «Malades et maladies à la fin du XVIII^e siècle», *ibid.*
37. *Ibid.*, pp. 152 y 155.
38. Hans Eduard Fierz-David, *Die Entwicklungsgeschichte der Chemie* (La historia de la evolución de la química), Basilea, Birkhäuser, 1945.
39. Elisabeth Ströker, *Denkwege der Chemie. Elemente ihrer Wissenschaftstheorie* (Vías de pensamiento de la química. Elementos de su teoría científica), Friburgo de Brisgovia/Múnich, Alber, 1967, p. 129.
40. Eduard Farber, «Early Studies Concerning Time in Chemical Reactions», en *Chymica. Annual Studies in the History of Chemistry*, t. VII, 1961, pp. 135-148; *The Evolution of Chemistry. A History of its Ideas, Methods and Materials*, Nueva York, The Ronald Press Co., 1969.
41. Burkard Eble, *Versuch einer pragmatischen Geschichte der Arzneikunde* (Ensayo de una historia pragmática de la farmacología), Viena, Gerold, 1837, p. 104.
42. *Ibid.*, pp. 262, 406 y ss.
43. Kurt von Fischer, «Das Zeitproblem in der Musik» (El problema del tiempo en la música), en Rudolf W. Meyer (dir.), *Das Zeitproblem im 20. Jahrhundert* (El problema del tiempo en el siglo XX), Berna/Múnich, Francke Verlag, 1983, pp. 296-317.
44. Kurt Sprengel, *Versuch einer pragmatischen Geschichte der Arzneimittelkunde*, 3.ª ed., Halle, Gebauer, p. 5.
45. Johann Bartholomäus Trommsdorff, *Versuch einer allgemeinen Geschichte der Chemie*, Erfurt, Henning, 1806, p. III.
46. Burkard Eble, *Versuch einer pragmatischen Geschichte der Arzneimittelkunde, op. cit.*, p. 290.
47. Frédéric Soret, lunes 2 de agosto de 1830, en Johann Peter Eckermann, *Conversations avec Goethe*, París, Henri Jonquières, 1930, t. II, pp. 447-448.

48. Michel Foucault, *Naissance de la clinique, op. cit.*, p. 133.
49. *Ibid.*, p. 135.
50. Georges Canguilhem, «L'idée de médecine expérimentale selon Claude Bernard», en *Études d'histoire et de philosophie des sciences,* París, Vrin, 1970, p. 137.
51. *Ibid.*, p. 139.

Sexta lección. Las palabras y las cosas: Buffon

1. Georg Forster, *Ansichten vom Niederrhein, von Brabant, Flandern, Holland, England und Frankreich im April, Mai und Junius 1790* (Vistas del bajo Rin, de Brabante, Flandes, Holanda, Inglaterra y Francia en abril, mayo y junio de 1790), en *Georg Forsters Werke. Sämtliche Schriften, Tagebücher, Briefe* (Obras completas de Georg Forster. Escritos, diarios, correspondencia), Berlín, Akademie-Verlag, a partir de 1958, t. IX, p. 19.
2. Roger Tisserand, *Au temps de l'«Encyclopédie». L'Académie de Dijon de 1740 à 1793*, París, Boivin, 1936, p. 191.
3. *Ibid.*, p. 364.
4. James Boswell, *The Life of Samuel Johnson*, Londres/Nueva York, Everyman's Library, 1958, t. II, p. 60 [*Vida de Samuel Johnson*, Barcelona, El Acantilado, 2007].
5. Karl Marx, *Critique du droit politique hégélien,* París, Éd. Sociales, 1975, p. 167 [*Crítica al derecho político hegeliano,* La Habana, Ed. de Ciencias Sociales, 1976].
6. Jean Paul, *Cours préparatoire d'esthétique,* Anne-Marie Lang y Jean-Luc Nancy (trads.), Lausana, L'Âge d'homme, 1979, p. 86.
7. Carl Vogt, *Zoologische Briefe, Naturgeschichte der lebenden und untergegangenen Thiere* (Cartas zoológicas, historia natural de los animales vivos y extintos), Fráncfort del Meno, Literarische Anstalt J. Rütten, 1851, pp. 12-13.
8. Honoré de Balzac, «Albert Savarus», en *La Comédie humaine,* París, Gallimard, colección Bibliothèque de la Pléiade, 1951, t. II, p. 765 [«Alberto Savarus», en *La comedia hu-*

mana, Carlos Pujol, D. Soler y otros (trads.), Barcelona, Vergara, 1960].
9. *Id.*, «Le Père Goriot», *ibid.*, p. 939.
10. *Id.*, «Le Curé de village», *ibid.*, t. VIII, pp. 603-604; «La Peau de chagrin», *ibid.*, t. IX, p. 149.
11. Marcel Proust, «Sodome et Gomorrhe», en *À la recherche du temps perdu, op. cit.*, t. II, p. 1052.
12. *Id.*, «La prisionnière», *ibid.*, t. III, p. 161.
13. *Id.*, «Sodome et Gomorrhe», *ibid.*, t. II, p. 628.
14. *Ibid.*
15. *Id.*, «À l'ombre des jeunes filles en fleurs», *ibid.*, t. I, p. 521.
16. *Id.*, «Le temps retrouvé», *ibid.*, t. III, p. 944.
17. *Id.*, «Le côté de Guermantes», *ibid.*, t. II, p. 62.
18. *Id.*, «La prisionnière», *ibid.*, t. III, p. 139.
19. *Id.*, «Le temps retrouvé», *ibid.*, p. 924.
20. *Ibid.*, pp. 934-935.
21. *Ibid.*, p. 924.
22. *Ibid.*, pp. 926 y 925.
23. Hippolyte Taine a A. Delaire, 19 de abril de 1890, *Taine, sa vie et sa correspondance*, París, Hachette, 1907, t. IV, pp. 305-306.

Séptima lección. Casi un poeta: Winckelmann y la fundación de la historia del arte

1. Johann Joachim Winckelmann a Berendis, 5 de febrero de 1758, *Briefe* (Correspondencia), Walter Rehm (ed.), Berlín, De Gruyter, 1952, t. I, p. 328.
2. Georges Louis de Buffon, «De la manière d'étudier et de traiter l'histoire naturelle», en *Œuvres philosophiques, op. cit.*, p. 16.
3. *Id.*, «Discours sur le style», *ibid.*, p. 510.
4. Wilhelm von Humboldt, *La Tâche de l'historien,* A. Disselkamp y A. Laks (trads.), Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires de Lille, 1985, p. 71 [«Sobre la tarea del historiador», en *Escritos de filosofía de la historia,* Jorge Navarro Pérez (ed. y trad.), Madrid, Tecnos, 1997].

5. Johann Gottfried Herder, *Denkmahl Johann Winckelmanns* (Monumento a Johann Winckelmann), en *Sämtliche Werke* (Obras completas), Bernhard Suphan (ed.), Berlín, Weidmannsche Buchhandlung, 1892, t. VIII, pp. 462 y ss.
6. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, «Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur», en *Werke,* Manfred Schröter (ed.), Múnich, Beck & Oldenburg, 1959, t. III (suplemento), pp. 402-403 [*El «Discurso de la Academia». Sobre la relación de las artes plásticas con la naturaleza*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004].
7. Johann Joachim Winckelmann a Wille, agosto de 1757, «Briefe», *op. cit.*, p. 295.
8. Friedrich August Wolf, *Darstellung der Alterthumswissenschaft* (Descripción de la ciencia de la Antigüedad), S. F. W. Hoffmann (ed.), Leipzig, Lehnhold, 1833, p. 3.
9. Johann Joachim Winckelmann, «Gedanken vom mündlichen Vortrag der neueren allgemeinen Geschichte» (Reflexiones sobre el relato oral de la historia general moderna), en *Kleine Schriften, Vorreden, Entwürfe* (ed. Walter Rehm), Berlín, De Gruyter, 1968, p. 21.
10. Carl Justi, *Winckelmann und seine Zeitgenossen* (Winckelmann y sus coetáneos), Leipzig, Vogel, 3.ª ed., 1923, t. I, p. 185.
11. Johann Joachim Winckelmann, *Kleine Schriften, Vorreden, Entwürfe, op. cit.*, p. 103.
12. *Id.* a Usteri, 14 de septiembre de 1763, «Briefe», *op. cit.*, t. II, p. 344.
13. *Id.* a Bünau, 12 de mayo de 1757, *ibid.*, t. I, p. 281.
14. *Id.* a Stosch, septiembre de 1757, *ibid.*, p. 301.
15. *Id.* a Schweikart, 13 de marzo de 1762, *ibid.*, t. II, p. 214.
16. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, «Über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur», en *Werke, op. cit.*, pp. 396 y ss.
17. Johann Wolfgang von Goethe, *Winckelmann,* en *Sämtliche Werke,* Múnich, Georg Müller, 1912, t. XVI, p. 108 [*Obras completas,* Madrid, Aguilar, 1968-1973].
18. *Ibid.*, p. 123.

19. Johann Gottfried Herder, *Denkmahl Johannes Winckelmanns, op. cit.*, p. 463.
20. Samuel Rocheblave, *Essai sur le comte de Caylus. L'homme, l'artiste, l'antiquaire,* París, Hachette, 1889, p. 329, nota 1.
21. Charles de Montesquieu, *Œuvres complètes*, Basilea, Decker, 1799, t. I, p. 91.
22. Johann Wolfgang von Goethe, *Winckelmann, op. cit.*, p. 118.
23. Denis Diderot, «Salon de 1765», en *Salons,* Jean Seznec (ed.), Oxford, The Clarendon Press, 1979, t. II, p. 207.
24. Lytton Strachey, «The Eighteenth Century», en *Characters and Commentaries,* Nueva York, Harcourt, Brace Co., 1933, p. 280.

Octava lección. En el umbral de la ciencia social: Georg Forster, antropólogo y escritor

1. Georg Forster a Friedrich Heinrich Jacobi, 11 de octubre de 1788, *Georg Forster's sämmtliche Schriften. Herausgegeben von dessen Tochter und begleitet mit einer Charakteristik Forster's von G. G. Gervinus* (Obras completas de Georg Forster. Editadas por su hija y acompañadas de una semblanza de Forster por G. G. Gervinus), Leipzig, F. A. Brockhaus, 1843, t. VIII, p. 24.
2. *Id.* a Johann Karl Philipp Spener, finales de marzo de 1784, *Georg Forsters Werke, op. cit.*, t. XIV, p. 36.
3. *Id.* a Johann Heinrich Merck, 13 de noviembre de 1783, *ibid.*, t. XIII, p. 504.
4. Samuel Thomas Sömmering a Georg Forster, 30 de junio de 1787, *ibid.*, t. XVIII, p. 154.
5. Georg Forster, *Ansichten vom Niederrhein*, *ibid.*, t. IX, p. 1.
6. *Ibid.*, p. 13.
7. *Id.* a Christian Gottlob Heyne, 6 de agosto de 1790, *ibid.*, t. XVI, p. 170.
8. *Id.*, *Reise um die Welt* (Viaje alrededor del mundo), 1784, *ibid.*, t. II, p. 7.
9. *Ibid.*, p. 13.

10. Georg Forster, «Rezension des *Journal of Captain Cook's Last Voyage to the Pacific Ocean...*», 1781, *ibid.*, t. XI, p. 18.
11. *Id.*, «Geschichte der englischen Literatur, vom Jahr 1778» (Historia de la literatura inglesa, del año 1778), *ibid.*, t. VII, p. 62.
12. *Id.*, a Spener, 29 de diciembre de 1782, *ibid.*, t. XIII, p. 422.
13. *Id.*, «Über historische Glaubwürdigkeit. Vorrede zu Benyowskys Memoiren» (De la credibilidad histórica. Proyecto de discurso sobre las memorias de Benyowsky), 1790, *ibid.*, t. VII, p. 37.
14. *Id.*, «Über lokale und allgemeine Bildung. Bruchstück eines Versuchs über die indische Dichtung», 1791, en *Werke in zwei Bänden* (Obras en dos tomos), Gerhard Steiner (ed.), Berlín/Weimar, Aufbauverlag, 1968, t. II, p. 69.
15. *Id.*, «Georg Forsters Antwort an die göttingischen Rezensenten» (Respuesta de Georg Forster a los reseñadores de Gotinga), 1778, en *Georg Forsters Werke, op. cit.*, t. IV, p. 69.
16. *Ibid.*, p. 53.
17. *Id.*, «Ansichten vom Niederrhein», *ibid.*, t. IX, p. 46.
18. *Id.*, «Fragment eines Briefes an einen deutschen Schriftsteller über Schillers "Götter Griechenlands"» (Fragmento de una carta a un escritor alemán sobre los «Dioses de Grecia» de Schiller), 1789, *Werke in zwei Bänden, op. cit.*, t. I, p. 35.
19. *Id.*, «Über lokale und allgemeine Bildung», *ibid.*, p. 70.
20. *Ibid.*, p. 72.
21. *Id.*, «Ansichten vom Niederrhein», *ibid.*, t. IX, p. 116.
22. *Ibid.*, p. 38.
23. *Reise um die Welt*, en *Georg Forster's sämmtliche Schriften, op. cit.*, t. II, p. 67.
24. *Ibid.*
25. *Id.*, «Rezension von *Koblenz. Reise auf dem Rhein.* 1789», en *Georg Forsters Werke, op. cit.*, t. XI, p. 233.
26. *Id.* a Spener, 14 de enero de 1779, *ibid.*, t. XIII, p. 174.
27. Georg Christoph Lichtenberg a Georg Forster, 30 de agosto de 1790, *ibid.*, t. XVIII, p. 419.
28. Friedrich Schlegel, «Georg Forster. Fragment einer Karakteristik der deutschen Klassiker» (Georg Forster. Fragmento

de una caracterización de los clásicos alemanes), en *Lyceum der schönen Künste,* 1797, t. I, p. 65.
29. *Ibid.*, p. 73.
30. *Ibid.*, p. 38.
31. Georg Forster a Friedrich Justin Bertuch, 21 de julio de 1786, en *Georg Forsters Werke, op. cit.*, t. XIV, p. 510.
32. *Id.*, a Spener, 2 de abril de 1776, *ibid.*, t. XIII, p. 33.
33. *Id.*, a Spener, 3 de marzo de 1784, *ibid.*, t. XIV, p. 28.
34. *Id.*, «Über historische Glaubwürdigkeit. Vorrede zu Benyowskys Memoiren», *ibid.*, t. VII, p. 37.
35. *Ibid.*
36. *Ibid.*, p. 38.
37. *Ibid.*
38. *Ibid.*, pp. 40 y ss.
39. *Ibid.*, p. 41.
40. *Id.*, «Die Kunst und das Zeitalter» (El arte y la época), 1789, *Werke in vier Bänden* (Obras en cuatro tomos), Gerhard Steiner (ed.), Fráncfort del Meno, Insel, sin fecha, t. III, p. 130.
41. «Über lokale und allgemeine Bildung» en *Werke in zwei Bänden, op. cit.*, t. I, p. 72.
42. *Ibid.*, p. 77.
43. *Id.*, «Vorrede des Übersetzers der *Sakontala*» (Prólogo del traductor de la *Sakontala*), 1791, en *Georg Forster Werke, op. cit.*, t. VII, p. 287.
44. *Id.*, «Noch etwas über die Menschenraßen» (Más sobre las razas humanas), 1786, *ibid.*, t. VIII, p. 133.
45. *Id.* a Friedrich Heinrich Jacobi, 19 de noviembre de 1788, *ibid.*, t. XV, p. 208.
46. Isaiah Berlin, «The Hedgehog and the Fox», en *Russian Thinkers*, Londres, The Hogarth Press, 1978, p. 22 [*El erizo y la zorra*, Carmen Aguilar (trad.), Barcelona, Península, 2002].
47. Immanuel Kant, «Compte rendu de l'ouvrage de Herder *Idées en vue d'une philosophie de l'histoire de l'humanité*», en *Opuscules sur l'histoire,* A. Renaut (trad.), París, Flammarion, colección «GF», 1990, p. 92.
48. *Ibid.*, p. 106.
49. *Ibid.*, p. 107.

50. Georg Forster a Herder, 21 de enero de 1787, *Georg Forsters Werke, op. cit.*, t. XIV, p. 621.
51. *Id.*, a Sömmering, 8-12 de junio de 1786, *ibid.*, p. 486.
52. *Id.*, a Herder, 21 de enero de 1787, *ibid.*, p. 621.
53. *Id.*, a Sömmering, 19-20 de marzo de 1786, *ibid.*, p. 454.
54. *Id.*, «Über historische Glaubenswürdigkeit», *ibid.*, t. VII, p. 41.
55. Georg Forster a Johann Benjamin Jachmann, 12 de septiembre de 1790, *ibid.*, t. XVI, p. 185.
56. *Id.*, a Spener, 28 de julio de 1779, *ibid.*, t. XIII, p. 229.
57. Andreas Sparrman a Forster, 25 de julio de 1777, *ibid.*, t. XVIII, p. 45.
58. Christian Gottlob Heyne a Forster, 17 de agosto de 1792, *ibid.*, p. 554.
59. Georg Forster a Jacobi, 2 de enero de 1789, *ibid.*, t. XV, p. 231.
60. *Id.*, a Jacobi, 8 de diciembre de 1789, *ibid.*, p. 380.
61. *Id.*, a Heyne, 19 de junio de 1789, *ibid.*, p. 307.
62. *Id.*, a Heyne, 3 de julio de 1792, en *Georg Forster's sämtliche Schriften, op. cit.*, t. VIII, p. 201.
63. *Id.*, a su esposa Therese, 16 de abril de 1793, *ibid.*, t. IX, p. 12.

Novena lección. En el umbral de la ciencia social: Carlos Linneo y la *Nemesis divina*

1. Carlos Linneo, *Nemesis divina, op. cit.*, p. 170.
2. *Ibid.*, pp. 45 y ss.
3. *Id.*, «Iter ad exteros», en *Linnaeus im Auslande. Linnés gesammelte Jugendschriften autobiographischen Inhaltes aus den Jahren 1732-1738* (Linneo en el extranjero. Recopilación de escritos de juventud de Linneo de contenido autobiográfico de los años 1732-1738), Felix Bryk (ed.), Estocolmo, 1919, p. 202.
4. *Id.*, a Haller, 12-15 de septiembre de 1739, en James Edward Smith, *A Selection of the Correspondence of Linnaeus and Other Naturalists, from the Original Manuscripts*, Londres, Longman, 1821, t. II, pp. 334 y ss.

5. 27 de abril de 1771, según Otto E. A. Hjelt, *Carl von Linné als Arzt und medizinischer Schriftsteller* (Carlos Linneo, médico y escritor de medicina), Jena, Gustav Fischer, 1909, pp. 6 y ss.
6. William Derham, *Physico-Theology. Or a Demonstration of Being and Attributes of God, from his Works of Creation* en *Boyle Lectures, 1711-1712,* 3.ª ed. revisada y corregida, Londres, W. Innys, 1714, p. 171.
7. Gottfried Wilhelm Leibniz a D. E. Jablonski, 23 de enero de 1700, *Die philosophischen Schriften* (Escritos filosóficos), Carl Immanuel Gerhardt (ed.), Hildesheim, Olms, t. VI, 1961, p. 3.
8. Carlos Linneo, *Nemesis divina, op. cit.*, p. 81.
9. Gottfried Wilhelm Leibniz, «Essai de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal», en *Die philosophischen Schriften, op. cit.*, pp. 30 y ss.
10. *Id.*, «Des essais de la justice de Dieu, et de la liberté de l'homme, dans l'origine du mal», *ibid.*, p. 140.
11. Carlos Linneo, *De œconomia naturae,* 1749, § 18.
12. *Id.*, «De telluris habitabilis incremento», 1744.
13. *Id.*, «De politica naturae», 1760, § 2.
14. *Id.*, «Tal om märkwärdigheter uti insecterna», 1739.
15. *Id.*, «Noxa insectorum», 1752.
16. *Id.*, «Hospita insectorum flora», 1752.
17. *Id.*, «De politica naturae», § 4.
18. *Ibid.*, § 35.
19. *Id.*, «Quaestio historico naturalis: cui bono?», 1752, § 14; «De œconomia naturae», § 20.
20. *Id.*, «Quaestio historico naturalis: cui bono?», § 2.
21. *Id.*, «Usum historiae naturalis», 1.ª parte.
22. *Id.*, «Pan Svecicus», 1749.
23. Johan Browallius, «Curriculum vitae», en *Linnaeus im Auslande, op. cit.*, p. 266.
24. Carlos Linneo, «Reisen durch Westgothland», 1765, Johann Christian Daniel Schreber (trad.), en *Antaios,* 1961, t. II, p. 236-239.
25. *Linnaeus im Auslande, op. cit.*, p. 20.

26. William Derham, *Physico-Theology, op. cit.*, p. 177.
27. Carlos Linneo, *Quaestio historico naturalis: cui bono?, op. cit.* § 14.
28. Joseph Butler, «The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature», 1736, en *Works in Two Volumes,* Oxford, The University Press, 1849, t. I, p. 3.
29. Carlos Linneo, *Nemesis divina, op. cit.*, p. 87.
30. Johann Georg Hamann en una carta a Kant, diciembre de 1759.
31. Thomas Robert Malthus, *Essai sur le principe de population,* Éric Vilquin (trad.), París, Institut national d'études démographiques, 1980, p. 166 [*Ensayo sobre el principio de la población,* Madrid, Akal, 1990].

Décima lección. El origen de las ciencias y la pérdida de moralidad

1. Marie Jean Antoine de Condorcet, *Tableau historique des progrès de l'esprit humain. Projets, esquisse, fragments et notes (1772-1794),* Jean-Pierre Schandeler y Pierre Crépel (eds.), París, Institut national d'études démographiques, 2004, pp. 429 y 431.
2. Maximilien de Robespierre, «Sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains et sur les fêtes nationales», 7 de mayo de 1794, en *Textes choisis,* Jean Poperen (ed.), París, Éd. sociales, 1958, t. III (agosto de 1793-julio de 1794), p. 176.
3. Jules Michelet, *Histoire de la Révolution française,* París, Gallimard, colección Bibliothèque de la Pléiade, 1952, t. II, p. 843.
4. Antoine Rivarol, *Journal politique national et autres textes,* Willy de Spens (ed.), París, Union générale d'éditions, 1964, pp. 89 y 122.
5. Edmund Burke, *Réflexions sur la Révolution de France,* Ginebra, Slatkine, 1980, pp. 140-141, 15, 104 y 179.

6. 10 de junio de 1800, *Les Carnets de Joseph Joubert, op. cit.*, t. I, p. 253.
7. Louis de Saint-Simon, «Additions auf *Journal* de Dangeau», en *Mémoires, op. cit.*, t. III: *1707-1710,* 1984, p. 1045.
8. Emil Du Bois-Reymond, *Reden, op. cit.*, p. 105.
9. Hippolyte Taine, *Les Origines de la France contemporaine*, París, Hachette, 1917, «L'Ancien Régime», I, pp. 249-250.
10. Maximilien de Robespierre, *Textes choisis, op. cit.*, t. III, p. 156.
11. *Ibid.*
12. Thomas Robert Malthus, *An Essay on the Principle of Population,* Harmondsworth, Penguin Books, 1970, pp. 107 y 254.
13. Jean-Baptiste de Lamarck, *Philosophie zoologique,* París, Dentu, 1809, p. 357 [*Filosofía zoológica,* Barcelona, Mateu, 1971].
14. *Véase* Ralph Colp Jr., *To Be an Invalid. The Illness of Charles Darwin*, Chicago, The University of Chicago Press, 1977.
15. Edmund Burke, *Réflexions sur la Révolution de France, op. cit.*, p. 156.
16. *Véase* Charles Lyon-Caen, *Notice historique sur l'Académie des sciencies morales et politiques, 1795-1803, 1832-1932*, París, Firmin-Duidot, 1932, p. 7.
17. Emil Du Bois-Reymond, «Culturgeschichte und Natuwissenschaft» (Historia de la cultura y ciencia natural), 1877, en *Reden, op. cit.*, t. I, p. 271.
18. *Ibid.*, pp. 276 y ss.
19. Friedrich Nietzsche, «Humain, trop humain», en *Œuvres philosophiques complètes*, Giorgio Colli y Mazzino Montinari (eds.), Robert Rovini (trad.), París, Gallimard, 1988, § 224 [*Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*, Alfredo Brotons Muñoz (trad.), Madrid, Akal, 1996].
20. *Id.*, «Le Gai Savoir», *op. cit.*, p. 138, aforismo 109.

Undécima lección. La Iglesia de los intelectuales en el siglo xix: Sainte-Beuve y algunos otros

1. Charles Augustin Sainte-Beuve, *Correspondance générale*, Jean y Alain Bonnerot (eds.), París, Stock, 1935-1983 (t. VII-XIX: Toulouse, Privat, París, Didier), t. V, p. 412.
2. *Ibid.*, t. X, p. 115.
3. *Ibid.*, t. VI, p. 173.
4. Marie-Louise Pailleron, *Sainte-Beuve à seize ans*, prólogo de Pierre Lasserre, París, Le Divan, 1927, p. 21.
5. Charles Augustin Sainte-Beuve, *Correspondance générale, op. cit.*, t. II, p. 427.
6. Amédée Duquesnel, *Du travail intellectuel en France, depuis 1815 jusqu'à 1837*, París, W. Coquebert, 1839, t. II, p. 212.
7. Maxime Leroy, *La Pensée de Sainte-Beuve*, París, Gallimard, 1940, p. 24.
8. Henry Bordeaux, *Pèlerinages littéraires* (2.ª ed.), París, Frontemoing, 1913, p. 79.
9. Irving Babbitt, «Sainte-Beuve», en *The Masters of Modern French Criticism*, Nueva York, Farrar, Straus and Company, 1963, p. 109.
10. Charles Augustin Sainte-Beuve, «M. de La Rochefoucauld», 1869, en *Portraits de femmes, op. cit.*, p. 391.
11. *Ibid.*, pp. 357 y 364.
12. *Ibid.*, p. 364.
13. *Véase* Henry Bordeaux, *Pèlerinages littéraires, op. cit.*, p. 68.
14. Maxime Leroy, *La Pensée de Sainte-Beuve, op. cit.*, pp. 206-207.
15. Charles Augustin Sainte-Beuve, *Correspondance générale, op. cit.*, t. VI, p. 174.
16. *Id.*, *Souvenirs et Indiscrétions. Le dîner du Vendredi saint. Publiés par son dernier secrétaire*, París, Michel Lévy Frères, 1872, p. 28.
17. *Id., Port-Royal,* 7.ª ed., París, Hachette, 1908, t. III, p. 414, en nota.

18. *Véase* Charles Maurras, *Trois Idées politiques. Chateaubriand, Michelet, Sainte-Beuve*, París, Champion, 1912.
19. Maxime Leroy, *La Pensée de Sainte-Beuve, op. cit.*, pp. 213-214.
20. *Taine, sa vie et sa correspondance, op. cit.*, t. IV, pp. 305-306.
21. Charles Augustin Sainte-Beuve, «Anthologie grecque», 4 de enero de 1864, en *Nouveaux Lundis,* París, Michel Lévy Frères, 1872, t. VII, p. 50.
22. *Id.*, «M. A. Thiers, *Histoire de la Révolution française,* V^e^ et VI^e^ volumes», 10 de enero de 1826, *Premiers Lundis,* París, Michel Lévy, 1875, t. I, pp. 84-85.
23. *Id.*, 19 de enero de 1826, pp. 86-88.
24. *Id.*, «Discours sur l'*Histoire de la révolution d'Angleterre*, par M. Guizot», 4 de febrero de 1850, *Causeries du lundi, op. cit.*, t. I, p. 314.
25. *Ibid.*, pp. 316-317.
26. *Ibid.*, pp. 318-319.
27. *Ibid.*, p. 320.
28. *Ibid.*, pp. 327-328.
29. *Id.*, «L'abbé de Lamennais», 1832, en *Portraits contemporains*, París, Calmann-Lévy, 1881, t. I, p. 199.
30. *Id.*, «Correspondance générale», *op. cit.*, t. I, p. 195.
31. *Id.*, «Port-Royal», *op. cit.*, t. II, p. 420, en nota.
32. *Id.*, «M. Daounou (cours d'études historiques)», en *Portraits contemporains, op. cit.*, t. IV, p. 342.
33. Maxime Leroy, *La Pensée de Sainte-Beuve, op. cit.*, pp. 131-132.
34. Charles Augustin Sainte-Beuve, *Notes inédites,* Charly Guyot (ed.), Neuchâtel, 1931, p. 102, nota 530, p. 101, nota 516.
35. *Ibid.*, p. 104, nota 558.
36. *Ibid.*
37. Pierre Corneille, *Cinna,* II, 1, vv. 388-392.
38. Charles Augustin Sainte-Beuve, «Discours sur l'*Histoire de la révolution d'Angleterre,* par M. Guizot» (4 de febrero de 1850), en *Causeries du lundi, op. cit.*, t. I, p. 327.
39. *Id.*, «Cahiers», t. 1: *Le Cahier vert*, Raphaël Molho (ed.), Pa-

rís, Gallimard, 1973, p. 124, n.º 275: «Éste es mi arsenal de venganzas, aquí digo la verdad».

40. Marcel Proust, *Contre Sainte-Beuve,* prólogo de Bernard de Fallois, París, Gallimard, 1994, pp. 122-123. La cita de Taine figura en Hippolyte Taine, «Sainte-Beuve» (1869), en *Derniers Essais de critique et d'histoire*, París, Hachette, 1894, p. 58. Reproduzco la cita exacta.
41. Charly Guyot, «Introduction», en Charles Augustin Sainte-Beuve, *Notes inédites, op. cit.*, p. 32. «Si cada hombre...»: Charles Augustin Sainte-Beuve, «L'abbé de Marolles» (21 de diciembre de 1857), en *Causeries du lundi, op. cit.*, t. XIV, p. 108. «Este comentario...»: *Id.*, «Mémoires de Gourville» (2 de febrero de 1852), *ibid.*, t. V, p. 375.
42. Marcel Proust, *Contre Sainte-Beuve, op. cit.*, p. 139.
43. Charles Augustin Sainte-Beuve, «De la littérature industrielle», 1 de septiembre de 1839, en *Portraits contemporains, op. cit.*, t. II, p. 446.
44. *Ibid.*, p. 454.
45. *Id.*, «Quelques vérités sur la situation en littérature», 1 de julio de 1843, *ibid.*, t. III, p. 431.
46. *Id.*, «Les regrets», 23 de agosto de 1852, en *Causeries du lundi, op. cit.*, t. VI, p. 413.
47. *Id.*, «Correspondance générale», *op. cit.*, t. XII, p. 325.
48. *Ibid.*, t. XIV, p. 73.
49. *Id.*, a Flavie du Gravier, 27 de agosto de 1852, *ibid.*, t. IX, p. 170.
50. *Id.*, a Menche de Loisne, 26 de noviembre de 1858, *ibid.*, t. XI, p. 180.
51. *Ibid.*, t. V, p. 357.
52. *Id.*, a Philarète Chasles, 3 de junio de 1852, *ibid.*, t. IX, p. 132.
53. *Id.*, a «O.L.», 14 de agosto de 1848, *ibid.*, t. VII, p. 332.
54. *Id.*, a Ulric Guttinger, 10 de octubre de 1838, *ibid.*, t. I, p. 450.
55. *Ibid.*, p. 225.
56. *Id.*, al abad de Lamennais, 24 de mayo de 1831, *ibid.*, pp. 236-237.
57. *Id.*, a Victor Pavie, 23 de marzo de 1836, *ibid.*, t. II, p. 52.

58. Alfred Maury, *Souvenirs d'un homme de lettres*, según Jean Bonnerot, citado en *ibid.*, t. VII, p. 334, nota 5.
59. *Ibid.*, t. IX, p. 140.
60. *Id.*, al R. P. Bernard Chocarne, 25 de enero de 1863, *ibid.*, t. XIII, p. 71.
61. Maxime Leroy, *La Pensée de Sainte-Beuve, op. cit.*, pp. 105-106.
62. Charles Augustin Sainte-Beuve, *Correspondance générale, op. cit.*, t. I, p. 350.
63. *Id.*, 13 de enero de 1839, *ibid.*, t. III, p. 40.
64. José Cabanis, *Pour Sainte-Beuve,* París, Gallimard, 1987, p. 67.

Duodécima lección. La Iglesia de los intelectuales en los siglos xix y xx: de Matthew Arnold a Karl Mannheim y Julien Benda

1. Paul Chauvet, *Sept Essais de littérature anglaise*, París, Eugène Figuière, 1931, pp. 115, 117 y ss., 114, 134, 120 y 150.
2. Matthew Arnold, «English Literature and Irish Politics», en *The Complete Prose Works of Matthew Arnold,* R. H. Super y Ann Arbor (eds.), The University of Michigan Press, 1973, t. IX, p. 188.
3. *Id.*, *Lectures and Essays in Criticism*, *ibid.*, t. IX, p. 188.
4. *Id.*, *English Literature and Irish Politics, ibid.*, t. IX, p. 338.
5. *Id.*, *Lectures and Essays in Criticism*, *ibid.*, t. III, p. 261.
6. *Ibid.*, p. 268.
7. Fred A. Dudley, «Matthew Arnold and Science», *Publications of the Modern Language Association of America,* 57, 1942, p. 275.
8. Matthew Arnold, «Dissent and Dogma», en *The Complete Prose Works of Matthew Arnold, op. cit.*, t. VI, p. 176.
9. *Ibid.*, p. 168.
10. *Ibid.*, p. 169.
11. *Ibid.*, p. 399.

12. Wolf Lepenies, *Les Trois Cultures, op. cit.*, pp. 154-159.
13. Charles Augustin Sainte-Beuve, *Correspondance générale, op. cit.*, t. IX, pp. 375-376.
14. *Ibid.*, t. XII, p. 146.
15. *Ibid.*, t. XIII, pp. 66-67.
16. *Ibid.*, pp. 162-163.
17. Samuel Taylor Coleridge, «On the Constitution of the Church and State According to the Idea of Each», en *The Complete Works of Samuel Taylor Coleridge,* Shedd (ed.), Nueva York, Harper & Brothers, 1860, t. VI, pp. 150 y ss.
18. *Véase* Thomas Carlyle, *Les Héros,* François Rosso (trad.), París, Éd. des Deux Mondes, 1998, capítulo V, pp. 207 y ss.
19. *Ibid.*
20. *Ibid.*
21. Wolf Lepenies, *Les Trois Cultures, op. cit.*, pp. 184 y ss.
22. Claude Digeon, *La Crise allemande de la pensée française (1870-1914),* París, PUF, 1959.
23. Ernst Robert Curtius, *Der Syndikalismus der Geistesarbeiter in Frankreich* (El sindicalismo de los trabajadores del espíritu en Francia), Bonn, Cohen, 1921, p. 7.
24. Karl Mannheim, «Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen» (El significado de la competencia en el terreno de lo espiritual), en *Verhandlungen des Sechsten Deutschen Soziologentages* (1928), Tubinga, Mohr, 1929, p. 38.
25. *Id.*, «Zur Problematik der Soziologie in Deutschland» (Sobre la problemática de la sociología en Alemania), 1929, en *Der Streit um die Wissenssoziologie,* ed. Volker Meja y Nico Stehr, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1982, t. II, p. 427.
26. *Ibid.*, p. 428.
27. *Id.*, *Idéologie et Utopie,* trad. parcial basada en la versión inglesa, de Pauline Rollet, París, Librairie Marcel Rivière, 1956, pp. 226-227; *Ideologie und Utopie* (7.ª ed.), Fráncfort del Meno, Klostermann, 1985, p. 135 [*Ideología y utopía,* México, Fondo de Cultura Económica, 1987].
28. *Ibid.*, p. 143 (pasaje no traducido).
29. *Ibid.*, p. 140 (pasaje no traducido).

30. Julien Benda, *La Jeunesse d'un clerc* (7.ª ed.), París, Gallimard, 1936, p. 195 [«La juventud de un clérigo», en *Memorias de un intelectual,* Madrid, Espasa Calpe, 2005].
31. Ernst Robert Curtius, *Der Syndikalismus der Geistesarbeiter in Frankreich, op. cit.*, p. 18.

Decimotercera lección. La traición de los clérigos en Alemania: una muy grata colaboración (1. El fascismo)

1. Gilbert Joseph, *Une si douce Occupation*, París, Albin Michel, 1991.
2. Annette Kolb, *Versuch über Briand* (Ensayo sobre Briand), Berlín, Ernst Rowohlt, 1929, p. 10.
3. *Véase* Jean Carrière, *Le Prix d'un Goncourt*, París, Robert Laffont, 1987.
4. Gottfried Benn a Hans Paeschke, en Gottfried Benn, Hans Paeschke, Joachim Moras, *Briefwechsel, 1948-1956* (Correspondencia, 1948-1956), Stuttgart, Klett-Cotta, 2004, pp. 11-12.
5. *Id.*, «Antwort an die literarischen Emigranten» (Respuesta a los escritores emigrantes), en *Sämtliche Werke,* Stuttgart, Klett-Cotta, 1989, t. IV, p. 30.
6. *Id.*, «Rede auf Stefan George» (Discurso por Stefan George), 1933, *ibid.*, p. 105.
7. *Id.*, «Der Ptolemäer» (El ptolemaico), 1947, *ibid.*, t. V, p. 54.
8. *Id.*, «Expressionisme» (Expresionismo), 1933, en *Un poète et le monde,* Robert Rovini (ed.), París, Gallimard, 1965, p. 186.
9. *Id.*, «Problème du lyrisme», 1951, *ibid.*, p. 360.
10. *Id.*, «Antwort an die literarischen Emigranten», *Sämtliche Werke, op. cit.*, t. IV.
11. *Id.*, «Expressionnisme» *Un poète et le monde, op. cit.*, p. 176.
12. *Id.*, *Double Vie*, Alexandre Vialatte (trad.), París, Éd. de Minuit, 1954, pp. 129-130 [*Doble vida*, Valencia, Pre-Textos, 2003].
13. *Id.*, *Ausgewählte Briefe* (Correspondencia escogida), Wiesbaden, Limes, 1959, p. 107.

14. Gottfried Benn, a Friedrich Wilhelm Oelze, 15 de enero de 1945, en *Briefe an F. W. Oelze, 1945-1949*, Wiesbaden, Limes, 1979, p. 12.
15. *Id.*, «L'État nouveau et les intellectuels», en *Un poète et le monde, op. cit.*, p. 165.
16. *Véase id.*, «Heinrich Mann. Zu seinem 60. Geburtstage» (A Heinrich Mann en su 60.º aniversario) en «Rede auf Heinrich Mann», *Sämtliche Werke, op. cit.*, t. III, pp. 305-314 y 314-322.
17. *Id.*, a Friedrich Wilhelm Oelze, 14 de noviembre de 1938, en *Briefe an F. W. Oelze, 1932-1945*, Wiesbaden, Limes, 1977, p. 205.
18. 24 de abril de 1938, *ibid.*, p. 190.
19. *Véase* Jeffrey Herf, *El modernismo reaccionario*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.
20. Gottfried Benn, «L'État nouveau et les intellectuels», en *Un poète et le monde, op. cit.*, pp. 168-169.
21. *Id.*, p. 172, trad. modificada.
22. *Id.*, «Rede auf Stefan George», en *Sämtliche Werke, op. cit.*, t. IV, p. 108.
23. *Ibid.*, p. 112.
24. *Id.*, «Rede auf Marinetti», *ibid.*, p. 117.
25. *Ibid.*, pp. 119-120.
26. Johann Wolfgang von Goethe, *Souvenirs de ma vie. Poésie et vérité*, París, Aubier, 1941, cuarta parte, libro XVII, p. 452 [*Memorias de mi vida: poesía y verdad*, Madrid, Calpe, 1922].
27. Heinrich Heine, *Histoire de la religion et de la philosophie en Allemagne*, J.-P. Lefebvre (trad.), París, Imprimerie Nationale, 1993, p. 208.
28. *Ibid.*

Decimocuarta lección. La traición de los clérigos en Alemania: una muy grata colaboración (2. El comunismo)

1. Helmuth Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2002, p. 12.

2. Helmuth Plessner, *Grenzen...*, *op cit.*, p. 107.
3. Carl Schmitt, *Glossarium*, Berlín, Duncker & Humblot, 1991.

Lección final. El futuro: los intelectuales de un viejo continente y el fin de la dominación europea

1. Francis Fukuyama, *El fin de la Historia y el último hombre*, Buenos Aires, Planeta, 1992.
2. Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, París, Plon, 1962, p. 31 [*El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964].
3. Daniel Bell, *El fin de las ideologías*, Madrid, Tecnos, 1964, y *El advenimiento de la sociedad post-industrial*, Madrid, Alianza Editorial, 1976.
4. Friedrich Hegel, *Cours d'esthétique*, J.-P. Lefebvre (trad.), París, Aubier, 1995, t. I, p. 8 [*Filosofía del arte o estética*, Madrid, Abada Editores, 2006].
5. Nicolas de Chamfort, «Produits de la civilisation perfectionnée», en *Maximes et pensées, caractères et anecdotes*, Claud Roy (ed.), París, Union générale d'éditions, 1963, pp. 185-186.
6. Se trata del artículo de Jean-Louis Fabiani, «Les programmes, les hommes et les œuvres. Professeurs de philosophie en classe et en ville au tournant du siècle», en *Actes de la recherche en sciences sociales*, n.º 47/48, 1983, pp. 3-20.
7. Esta fotografía está tomada de Janet G. Vaillant, *Black, French, and African. A Life of Léopold Sédar Senghor*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1990.

ÍNDICE

PRÓLOGO 7

LECCIÓN INAUGURAL. El fin de la utopía y el retorno de la melancolía: una mirada sobre los intelectuales de un viejo continente 19
I. El origen y el fin de la buena conciencia 20
II. Los hombres de buena conciencia y la especie que se queja 27
III. Los intelectuales de un viejo continente 32

SEGUNDA LECCIÓN. Pensamiento utópico y melancolía 40
I. Robert Burton y la anatomía de la melancolía . 40
II. Utopía y prohibición de la melancolía 48
III. Melancolía y poder 55
IV. Corte y salón 61
V. La melancolía burguesa: Alemania en el siglo XVIII 71
VI. Sociedad y soledad 73

TERCERA LECCIÓN. Los lugares del aburrimiento . . 78
I. Introducción 78
II. Utopía: adiós al aburrimiento y a la melancolía 83
III. Salón aristocrático y salón burgués 86
IV. Interioridad e interior 94
V. En busca del tiempo perdido 101
VI. Paul Valéry y el señor Teste 105

Cuarta lección. Está prohibido actuar y es peligroso pensar 108
I. Reflexión y melancolía 108
II. Hombre de acción y hombre de pensamiento: La Rochefoucauld 115
III. La burguesía alemana: melancolía sin poder . . 121

Quinta lección. La historia natural y la historia de la naturaleza: en el umbral de la modernidad . . . 131
I. Observación preliminar 131
II. De la historia natural a la historia de la naturaleza 136
III. De la nosografía a la historia de las enfermedades 149
IV. La época de Lavoisier: escritos periódicos . . . 158
V. Revoluciones científicas y revoluciones políticas 162
VI. Hacia la poshistoria 166

Sexta lección. Las palabras y las cosas: Buffon . . 169
I. El estilo es el hombre mismo 169
II. En las antípodas: Linneo 175
III. La historia natural y la literatura 182

Séptima lección. Casi un poeta: Winckelmann y la fundación de la historia del arte 189
I. La época de los extractos 189
II. Nombrar y clasificar 191
III. La creación de la historia del arte 200
IV. «Debe ser poeta, lo quiera o no» 204

Octava lección. En el umbral de la ciencia social: Georg Forster, antropólogo y escritor 211
I. Viajero y observador 211
II. Razón y sensibilidad 216
III. «Caballero de nuestra querida literatura» . . . 221
IV. Forster, crítico de Kant 228
V. Un escéptico en la Ilustración 232

Novena lección. En el umbral de la ciencia social: Carlos Linneo y la *Nemesis divina* 236
I. Una teología experimental 236
II. La *nemesis* como sentimiento de vida 239
III. Gorros y Sombreros: Suecia en la época de Linneo 241
IV. Físico-teología y teodicea 247
V. Economía y política de la naturaleza 250
VI. ¿Un ser vivo situado por encima de todos los demás? 254
VII. El origen de la sociedad 258
VIII. La vía que Linneo evitó: Thomas Robert Malthus y Adam Smith 262
IX. Historia natural, moral y ciencia social 266

Décima lección. El origen de las ciencias y la pérdida de moralidad 270
I. Cuestiones preliminares 270
II. Una revolución en nombre de la naturaleza . . 271
III. La belleza de la naturaleza civilizada 274
IV. La posición particular del hombre 277
V. La pérdida de moralidad de las ciencias 279
VI. La historización de la naturaleza 281
VII. El paso a la teoría de la evolución 287
VIII. Certezas y problemas de un siglo estúpido . . . 290

Undécima lección. La Iglesia de los intelectuales en el siglo xix: Sainte-Beuve y algunos otros 296
I. Introducción 296
II. Un modelo melancólico: La Rochefoucauld . . 297
III. La literatura en el espíritu de la historia natural 303
IV. La literatura como venganza 315
V. El trabajador en el claustro 319
VI. La Iglesia de los intelectuales 325

Duodécima lección. La Iglesia de los intelectuales en los siglos xix y xx: de Matthew Arnold a Karl Mannheim y Julien Benda 331
I. Poeta y crítico: Matthew Arnold 331
II. Una amistad literaria: Matthew Arnold y Sainte-Beuve 339
III. Una noción clave en la historia de los intelectuales: *clerisy* 343
IV. Sabios del norte y cabezas francesas 348
V. Karl Mannheim: ideología y utopía 351
VI. Julien Benda: la traición de los clérigos 356

Decimotercera lección. La traición de los clérigos en Alemania: una muy grata colaboración (1. El fascismo) 363
I. Francia y Alemania: *promessi sposi* 363
II. Vida y obra de Gottfried Benn 366
III. La corrupción de un arte antipolítico 376
IV. Esperanza y traición de los intelectuales europeos 384

Decimocuarta lección. La traición de los clérigos en Alemania: una muy grata colaboración (2. El comunismo) 390
I. La revolución robada 390
II. «Gracias a vosotros se ha podido hacer el Estado» 395
III. La ilusión de la comunidad y la virtud del tacto 398
IV. Fin de la emigración y nueva alienación 400
V. Teología política y *realpolitik* 407

Lección final. El futuro: los intelectuales de un viejo continente y el fin de la dominación europea 412
I. Un resumen 412
II. La Europa de la heterogeneidad 413
III. El fin del mito del fin de la historia 420
IV. La época de las migraciones y la traducibilidad de las culturas 424
V. Rossini y Senghor 429

Notas 435

Título de la edición original: *Qu'est-ce qu'un intellectuel européen?*
Traducción del francés: Sergio Pawlosky

Publicado por:
Galaxia Gutenberg, S.L.
Av. Diagonal, 361, 1.º 1.ª A
08037-Barcelona
info@galaxiagutenberg.com
www.galaxiagutenberg.com

Edición en formato digital: octubre 2014

© Éditions du Seuil, 2007
© de la traducción: Sergio Pawlosky, 2007
© Galaxia Gutenberg, S.L., 2014

Conversión a formato digital: Maria Garcia
Depósito legal: B. 16393-2014
ISBN: 978-84-16072-97-2

Quedan prohibidos, dentro de los límites establecidos en la ley y bajo los apercibimientos legalmente previstos, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, así como el alquiler o cualquier otra forma de cesión de la obra sin la autorización previa y por escrito de los titulares del copyright. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, http://www.cedro.org) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.